

San Agustín

Estudio introductorio
Salvador Antuñano Alea

Confesiones
Contra los académicos


GREDOS

SAN AGUSTÍN

CONFESIONES
CONTRA LOS ACADÉMICOS

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
SALVADOR ANTUÑANO ALEA



EDITORIAL GREDOS

MADRID

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

SALVADOR ANTUÑANO ALEA

SAN AGUSTÍN, ARQUITECTO DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

[...] en sus escritos se manifiesta según la luz de la verdad que se recibe, cómo aquel sacerdote tan agradable y amado de Dios vivió según la saludable y recta fe, esperanza y caridad de la Iglesia católica, y los que leen sus libros acerca de las cosas de Dios, salen aprovechados. Si bien yo creo que, sin duda, pudieron recabar mayor provecho los que le oyeron y vieron predicar en la iglesia y, sobre todo, conocieron su vida ejemplar entre los hombres.

SAN POSIDIO DE CALAMA (VSA, 31)[1]

Este juicio sobre san Agustín, escrito por uno de sus discípulos y amigos, Posidio, obispo de Calama, al poco tiempo de la muerte de aquél, lo ratifican a lo largo de los siglos los grandes lectores de las obras del obispo de Hipona. Así, Casiodoro[2] nos dice que «sus cosas claras son muy suaves, mientras que las oscuras enriquecen verdaderamente, aportando una gran utilidad»; Eginhardo[3] testimonia que Carlomagno disfrutaba con su lectura, y Dante[4] llega a atribuirle cierta inspiración del Espíritu Santo; san Agustín es el autor más citado por santo

---

[1] *Vida de San Agustín escrita por Posidio.*

[2] Casiodoro, *Iniciación a las Sagradas Escrituras* [trad. de P. B. Santiago Amar], Madrid, Ciudad Nueva, 1998, pág. 171.

[3] Eginhardo, *Vida de Carlomagno* [edición y traducción de A. de Riquer], Madrid, Gredos, 1999, pág. 90.

[4] «Tenemos además los escritos de los doctores Agustín y otros, que fueron ayudados por el Espíritu Santo, cosa que nadie pone en duda, a no ser que no haya visto nunca sus frutos o no los haya saboreado.» Dante, *La monarquía* [trad. de N. González Ruiz y J. L. Gutiérrez García], lib. III, 3, en *Obras completas de Dante Alighieri*, Madrid, BAC, 2002, pág. 728.

Tomás de Aquino;[5] Juan Luis Vives[6] subraya su enorme erudición; Martín Lutero retoma importantes páginas de su doctrina; Blaise Pascal[7] y los jansenistas lo enarbolan como bandera; llama la atención de existencialistas como Karl Jaspers[8] y vitalistas como José Ortega y Gasset;[9] Juan Pablo II[10] lo presenta como uno de los más grandes promotores de la cultura cristiana, y Benedicto XVI,[11] de corazón agustiniano, parece volver a la valoración de Posidio cuando insiste en la riqueza perenne de su obra y en el ejemplo de su vida y afirma que «todos los caminos de la literatura cristiana llevan a Hipona».

San Agustín es sin duda uno de los autores más importantes de la historia del pensamiento. Lo es como transmisor de la cultura y de las ideas del mundo antiguo y también como precursor de la Edad Media, la cual se construye en gran medida sobre su enseñanza. Pero también lo es de la Edad Moderna, cuyos planteamientos parece preludiar, aunque ciertamente desde otras perspectivas, y de la Edad Contemporánea, no sólo en el resurgir de filosofías personalistas, sino también en la raíz secularizada de determinados sistemas derivados de Georg Hegel, que en el fondo es un *traduttore* de Agustín. A través del obispo de Hipona han tenido gran influencia en la cultura occidental autores como Platón, Plotino y Orígenes, y también Cicerón, Séneca, Virgilio y Tito Livio. A partir de sus tesis se han configurado y perfilado conceptos muy nuestros como historia o progreso, tiempo y libertad, alma, yo... Por todo ello, la lectura de las obras de san Agustín es imprescindible para intentar comprender la cultura occidental y su desarrollo. Pero no sólo eso: la historia mues-

---

[5] *Cf.* E. Forment, *Santo Tomás de Aquino, el oficio del sabio*, Barcelona, Ariel, 2007, pág. 152 y sigs.

[6] *Cf.* J. L. Vives, «Dedicatoria al Rey Enrique VIII», en *Comentarios de Juan Luis Vives a los XXII libros de «La ciudad de Dios» del divino Aurelio Agustín* [trad. de R. Cabrera Petit], Ayuntamiento de Valencia, 2000, vol. I, págs. III-IV.

[7] *Cf.* B. Pascal, *Pensamientos* [trad. de J. Llanos], 517 (869/804), Madrid, Alianza, 1994, pág. 184.

[8] *Cf.* K. Jaspers, *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente* [introducción de M. Garrido y traducción de E. Lucena y P. Simón], Madrid, Tecnos, 2001, pág. 254.

[9] *Cf.* sólo a modo de ejemplo, pues las citas son muchas, J. Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, en *Obras completas*, Madrid, Alianza-*Revista de Occidente*, 1997, vol. XII, pág. 257.

[10] Juan Pablo II, *Carta apostólica Augustinum Hipponensem*, II, I, agosto de 1986, en www.vatican.va.

[11] *Cf.* Benedicto XVI, catequesis de los días 9, 16, 23 y 30 de enero de 2008, en www.vatican.va.

tra que la lectura de su obra —como la de los grandes autores (y más que la de otros grandes autores)— es renovadora y fecunda: revitaliza con fuerza las épocas en que se ha hecho de forma intensa. Así sucedió en el Renacimiento carolingio y en el anterior Renacimiento toledano, en el esplendor de la Edad Media y en el humanismo de los siglos XV y XVI. Y si la ambigüedad de las lecturas que las edades moderna y contemporánea harán de Agustín llevará a destinos muy variados e incluso opuestos entre sí, es innegable que en sus grandes exponentes está de alguna forma presente la raíz agustiniana: lo está en Descartes y en Pascal, en Hegel y en Comte, en Kierkegaard e incluso en Wittgenstein.

La producción literaria del obispo Agustín es inmensa, y en la colección bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos ocupa cuarenta y un volúmenes de un grosor medio de ochocientas páginas cada uno. En tan amplia obra trata temas bíblicos, pastorales, dogmáticos, catequéticos, litúrgicos, morales, históricos, jurídicos, filosóficos, pedagógicos, autobiográficos y personales... La limitación de espacio hace extraordinariamente difícil elegir obras que sean más o menos representativas del todo, y desde una perspectiva sobre todo filosófica entendemos que el pensamiento de san Agustín es complejo, variado y en desarrollo continuo, pero desde el tiempo de su conversión a la fe cristiana tiene suficientemente claras algunas nociones que investigará con mayor profundidad a lo largo de su vida. Esas nociones aparecen enunciadas o al menos apuntadas ya en sus primeras obras y estructuran en cierto modo su pensamiento, el cual, más que como un «sistema», se nos muestra como un «corpus»; por eso aparecen también en obras posteriores. De esta forma hemos elegido las siguientes obras: en primer lugar las *Confesiones*, algo así como su «autobiografía espiritual», porque constituyen el testimonio del propio Agustín sobre sí mismo y su evolución intelectual. En segundo lugar, una de sus primeras obras de carácter filosófico, *Contra los académicos*, que muestra sus grandes inquietudes perennes.

VIDA

San Agustín de Hipona es un crisol en el que se funden diversas tradiciones del mundo antiguo y, al mismo tiempo, un hontanar del que fluye una corriente diversificada y compleja que inunda, nutre y vivifica la Edad Media, atraviesa la Edad Moderna y llega hasta

nuestra época, quizá con menos fuerza que antes pero con la misma cristalina virtud. Es imposible reducir a san Agustín a un aspecto de su pensamiento, y quizás esta dificultad tenga algo que ver con el hecho de que integra tradiciones muy plurales en un mundo todavía igualmente muy plural. En él convergen ciertamente las grandes aportaciones de Atenas y de Roma, pero también las de Jerusalén y de Cartago. Incluso su carácter cristiano es plural: a través de san Ambrosio hunde una raíz en el cristianismo platónico que le lleva hasta Orígenes y la tradición alejandrina; su extracción africana le conecta con la teología contundente de san Cipriano, Tertuliano y Lactancio, y por ellos recibe el influjo de la tradición asiática de san Ireneo, san Justino y san Ignacio de Antioquía. Vive, piensa y trabaja en un mundo muy diversificado: la Roma de su tiempo, Milán y el norte de África no son entonces bloques monolíticos de una cosmovisión única, pues la unidad del paganismo imperial ya estaba rota desde hacía tiempo, y todavía no se vivía en esos lugares una unidad cristiana tan sólida como la que ya augura en Hispania su amigo el presbítero Orosio. El obispo de Hipona tiene que luchar, debatir, convivir, no sólo con católicos que piensan como él, sino también con donatistas cismáticos, con herejes pelagianos y arrianos, o con paganos y maniqueos...

Cuando Aurelio Agustín vino al mundo en los idus de noviembre el segundo año del imperio universal de Constancio II, Roma hacía ya tiempo que estaba en decadencia. La unidad conseguida por Constantino no había hecho más que prolongar un poco el desenlace, y tal unidad se mantuvo un tiempo más, aunque dominar de nuevo todo el Imperio le supuso a Constancio quince años de intrigas y de guerras. Poco después de él, el año 362, la Casa de Constantino perdió el poder y se extinguió con la muerte de Juliano el Apóstata entre los persas. Emperadores como Valentiniano II y Teodosio alentarán todavía la esperanza de la Roma eterna y podrán contemplar el esplendor de su ocaso, pero tras la muerte de este último el Imperio se romperá irremediablemente y una de sus partes, la original y más antigua, se disolverá en seguida, presa de invasiones, abandonos y olvido de sí misma. El obispo de Hipona vivió, por tanto, en las últimas luces de ese ocaso y murió en una ciudad acosada ya por las primeras sombras del hundimiento.

Aurelio Agustín nació, pues, el 13 de noviembre de 354 en la ciudad de Tagaste, en el África proconsular (hoy Souk Ahras, Argelia), probablemente como primogénito de Patricio y Mónica, que tuvieron al

menos otros dos hijos: Navigio y una mujer a quien la tradición da el nombre de Perpetua. Fue educado en su ciudad natal y luego en Madaura; finalmente, con el patrocinio de Romaniano, culminó en Cartago el estudio de las artes liberales.

En esos estudios descubrió una de las obras filosóficas de Cicerón, *Hortensio*, con la que se encendió en él el deseo por la verdad. Comenzó a leer las Sagradas Escrituras pero, al no complacer su mirada esteticista, decidió buscar la verdad en la filosofía, aunque la filosofía a la que se abocó no era propiamente tal, sino un tipo de gnosis mística, el maniqueísmo. Entró a formar parte de la secta en el grado más básico, el de oyente, y permaneció en ella durante casi una década.

Su vida moral, por otra parte, había sucumbido ya en su adolescencia al relajamiento de la sociedad de Madaura y, sobre todo, de Cartago. En torno a los veinte años de edad abrió en esta ciudad una escuela de retórica, y por entonces se unió a una mujer, en concubinato y no en matrimonio, a fin de no entorpecer con un vínculo estable su acceso a una mejor situación económica y social. De esa unión natural nació un hijo, Adeodato.

A medida que aumentaba su inquietud por las cuestiones de la verdad y del mal, los maniqueos le parecían cada vez más incapaces de resolver sus planteamientos. Se entrevistó con Fausto, el gran sabio de la secta, para expresarle sus dudas, y con gran decepción descubrió que Fausto era también incapaz de solucionarlas y que incluso fue él quien aprendió de Agustín, pues presentaba grandes carencias en artes liberales y en cultura clásica. Desilusionado, se fue distanciando poco a poco de los maniqueos, pero todavía se valió de ellos para ir a Roma y abrir allí su escuela de retórica. También contó con su ayuda cuando decidió optar por la plaza de retórico de Milán, después de su mala experiencia en Roma. Pero su corazón estaba ya lejos de ellos y, casi desesperado de encontrar alguna vez la verdad, había adoptado en cierto modo el escepticismo de los académicos.

En Roma y en Milán contactó con círculos neoplatónicos, y así entró en contacto con la obra de Plotino. Comenzó a escuchar los sermones de Ambrosio, en quien descubrió un modelo de cristiano santo y sabio. Contó también con la presencia de su madre, que, llegada de África, le instó al matrimonio. A fin de no tener impedimento legal para ello se vio obligado a despedir a su concubina y aguardar dos años para celebrar la boda, pero, incapaz de mantenerse en celibato, se unió a otra mujer. Todo esto contribuyó a agravar una crisis interior ya muy prolongada y cada vez más aguda que se

manifestaba particularmente intensa en tres niveles: intelectual, moral y religioso, como búsqueda de la verdad, búsqueda del bien y búsqueda de Dios como sumo bien y suma verdad.

Finalmente, la crisis estalló en una experiencia muy personal que expuso con detalle en el libro VIII de las *Confesiones*, y en ella recibió una enorme fuerza de voluntad que le permitió vencer sus males. En esos momentos de crisis suprema y conversión en el jardín debió de experimentar al Dios de Jesucristo como la Verdad, el Bien y la Belleza absolutas, no como altas ideas especulativas, sino como una presencia real y viva que le llamaba, le perdonaba y le acogía, a la manera de alguien que le había estado buscando desde antes de que el propio Agustín supiera que tenía que encontrarlo y que le había impulsado en todo ese camino. Entonces él, que «buscaba amar y ser amado», se enamoró perdidamente de Dios y le consagró su existencia. Su único lamento fue no haberlo descubierto antes: «Tarde te amé, Hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé». Así, la conversión intelectual y moral culminó con la conversión religiosa. En consecuencia, el resto de su vida no fue más que la respuesta a ese momento: se dedicó al estudio de la verdad para poder comunicar a Dios a los hombres, aceptó el sacerdocio por obediencia a Dios, se entregó a su misión de pastor convencido del encargo divino, buscó difundir la verdad con la palabra y con el testimonio. Y cuando se acercó el momento del encuentro definitivo con Dios, hizo penitencia por sus faltas para recibir el abrazo del perdón. Tras la experiencia de iluminación en el jardín, decidió «abandonar el mundo» y sus planes de matrimonio y recibir el bautismo.

Para prepararse para el sacramento se retiró con su madre, su hermano, su hijo y algunos amigos a la finca de uno de ellos en Casiciaco, donde se ocupó de la administración de la villa y, sobre todo, se dedicó al estudio y a la oración. Fruto de esa estancia fueron varias de sus obras de carácter más filosófico y platónico, entre otras, los libros *Contra los académicos* (recogido en este volumen), *De la vida feliz*, los *Soliloquios* y *La inmortalidad del alma*.

En la vigilia pascual del año 387 recibió el bautismo de manos de Ambrosio, obispo de Milán, con su hijo Adeodato y su amigo Alipio, y juntos decidieron volver a África y vivir allí en comunidad al servicio de Dios. Su madre, Mónica, murió mientras esperaban embarcar en el puerto de Ostia, y en las *Confesiones* recuerda sus últimos días y una experiencia de elevación mística que tuvo allí con ella. Al volver a África transformó su casa familiar de Tagaste en un monas-

terio, donde vivió con algunos amigos y con su hijo, que murió al poco tiempo. Tras retomar su trabajo intelectual y su producción literaria, publicó entonces, entre otras obras, el diálogo *El maestro*, que recoge una conversación mantenida con Adeodato poco antes de su muerte.

Su fama se extendió rápidamente, y el año 391 los fieles le obligaron a recibir la ordenación sacerdotal. Una vez sacerdote, el obispo de Hipona, Valerio, delegó en él la facultad de predicar al pueblo y le entregó un huerto para que fundara un monasterio en esta ciudad. A los pocos años el propio Valerio le propuso como coadjutor y sucesor, y así fue consagrado obispo por el primado de Cartago el año 395. A la muerte de Valerio ocupó su cátedra y se dedicó a la misión episcopal hasta el final de su vida.

Un capítulo importante de esta tarea es la custodia y la difusión de la fe, y por ella Agustín buscó el diálogo con los cismáticos donatistas, los herejes pelagianos y arrianos, y con maniqueos y paganos. Muchas de sus obras escritas tienen este propósito, y por esta causa participó en concilios, en conferencias y en debates. Otra parte considerable de su extensa producción son obras exegéticas, comentarios a pasajes y a libros de las Sagradas Escrituras que en buena medida son fruto de su predicación, de su labor de formador de monjes y de sacerdotes y, desde luego, de su oración y de su estudio. En medio de su labor pastoral y administrativa encontró tiempo para dedicarse a la elevada especulación filosófica y teológica, aunque siempre pospuso este estudio al deber sacerdotal y lo llevó adelante en conexión con él a través de la caridad. Así compuso grandes obras, como el tratado sobre *La Trinidad*.

La situación de la Iglesia en África, con el cisma donatista, la propagación de las herejías y la presencia de maniqueos y paganos le llevó a pensar continuamente en la naturaleza, en la identidad y en el fin de la comunidad cristiana y en su relación con un mundo plural, y el saqueo de Roma por Alarico en el año 410 le dio ocasión de tratar a fondo el tema de la Iglesia, su identidad, su misión, su vocación y su relación con el mundo en los veintidós libros de *La ciudad de Dios*. Al terminar esta obra, en los últimos años de su vida, emprendió una revisión crítica de sus escritos para corregir o matizar sus ideas; y así compuso las *Retractaciones*.

Pero el mundo había envejecido y Agustín también, y aunque siguió escribiendo y predicando, en el año 426 nombró a Heraclio coadjutor y sucesor, con la intención de retirarse al estudio y a la

oración.[12] Los vándalos, tras atravesar el estrecho de Gibraltar e invadir parte de la provincia romana de la Mauretania, habían ido avanzando y estaban ya a las puertas de Hipona, a la que pronto sitiaron. Agustín había enseñado que los obispos debían permanecer con su pueblo en tales circunstancias, y eso es lo que él hizo: vivió el asedio de su ciudad confortando a sus fieles y dirigiendo su esperanza a la ciudad del cielo. Y cuando la enfermedad le anunció que el fin se acercaba, se encerró en su habitación, en cuyas paredes tenía escritos los salmos penitenciales, para pedir perdón por sus pecados y prepararse para la muerte.[13] Así, rodeado de sus discípulos y amigos, dejó este mundo el 28 de agosto de 430, un año antes de que los bárbaros incendiaran Hipona.

OBRA

La obra de san Agustín es muy variada y asistemática. Fue escrita en circunstancias diversas y con diferentes fines, y puede ser polémica o íntima, intelectual o paternal y sencilla... Resulta muy difícil clasificarla, ya que es difícil elegir un criterio. Si se clasifica por materias, muchas de sus obras habría que ponerlas en diversos sitios con el mismo derecho: es difícil, por ejemplo, decir si *La Trinidad* es más dogmática que apologética o más teológica que filosófica... Si se clasifica cronológicamente, se puede perder la visión del conjunto, al menos en cuanto a temáticas semejantes.

Aquí, a fin de que el lector pueda tener una idea general de las obras de san Agustín, se sigue un criterio más o menos temático sobre una base más o menos cronológica: agrupamos las obras por temas a partir del momento en que san Agustín *empieza* a tratar esas materias. Si bien este criterio permite descubrir una cierta unidad en el conjunto de la obra, no exime del peligro de clasificar dentro de una temática un libro que puede estar igualmente dentro de otras. Pero aparte de ello, una clasificación así permite, por contrapartida, entender el origen del interés de san Agustín en ese tema, un aspecto que puede

[12] *Cf. Epist.*, 213, acta de designación del sucesor.

[13] *Cf.* VSA, 31. Ratzinger interpreta este retiro de san Agustín como una «auto-excomunión» penitencial: el obispo, en sus últimos días, se habría incluido a sí mismo en el orden de los penitentes. *Cf.* J. Ratzinger, «Comunión, comunidad, misión», en *Miremos al traspasado*, Rafaela (Argentina), Fundación San Juan (FSJ), 2007, pág. 124.

ser relevante, pues redactó su obra movido por el interés vital del momento: en el retiro pacífico de Casiciaco escribió sobre filosofía; desde su ordenación sacerdotal en 391 escribió obras pastorales; a partir de su consagración como obispo en 395, obras dogmáticas; a partir de 411, contra la herejía pelagiana (que su autor, Pelagio, había traído a África al escapar del saqueo de Roma)... Así, escribía en función de la necesidad y por ello insistía sobre todo en algunos aspectos sin tratar otros. Pero muy frecuentemente el tema principal está conectado con otros, y entonces entra en largas digresiones, aspecto que hay que tener en cuenta, así como también el hecho de que determinadas materias le ocupaban muchísimo tiempo y, por lo mismo, el problema inicial se veía muchas veces desviado por nuevas circunstancias.

Vana pretensión sería querer comentar aquí todas sus obras: sólo se han agrupado a partir del criterio ya expuesto, indicando algún rasgo de las circunstancias que incitaron a san Agustín a ocuparse del tema, sintetizando el argumento general y reseñando el elenco de obras que, a partir de esa fecha, empezó a escribir sobre tal materia. Insistimos en que esta clasificación sigue criterios muy amplios.

a) *Obras filosóficas* (a partir del año 386, en Casiciaco, hasta 420 en Hipona). Con ellas intentó responder a sus grandes inquietudes filosóficas, buscó aclarar su pensamiento en la nueva circunstancia de su vida y cimentar bien sus ideas. En Italia (386-387) escribió *Contra los académicos*, *De la vida feliz*, *El orden*, los *Soliloquios*, *La inmortalidad del alma*, *La música* y *La dimensión del alma*. En Tagaste redacta *El libre albedrío* (388-395) y *El maestro* (389), y en Hipona *El origen del alma del hombre* (415), y *El alma y su origen* (420).

b) *Obras antimaniqueas* (escritas a partir de 388, cuando retorna a África, hasta 406). San Agustín, desilusionado del maniqueísmo, quiso mostrar la falsedad de esta secta, que en África era especialmente virulenta. En Tagaste escribió *Las costumbres de la Iglesia católica y de los maniqueos* (388), y *Sobre el Génesis contra los maniqueos* (388-390), y en Hipona redactó *Sobre las dos almas contra los maniqueos* (391-392), *Disputa contra Fortunato* (391-392), *Contra Adimanto discípulo de Manés* (393-396), *Contra la Carta de los maniqueos que llaman del Fundamento* (396-397), *Contra Fausto maniqueo* (400), *Las actas con Félix maniqueo* (404), *La naturaleza del bien contra los maniqueos* (405) y *Contra Secundino maniqueo* (405-406).

c) *Obras apologéticas, catequéticas y pastorales* (a partir de 389, poco antes de su ordenación sacerdotal en 391, y sobre todo a partir de 397, hasta 429, como obispo de Hipona). En Tagaste escribió *La verdadera religión* (389-391) y *Ochenta y tres cuestiones diversas* (389-396), y en Hipona *La utilidad de creer* (391-392), *Diversas cuestiones a Simpliciano* (396-397), *La lucha cristiana* (396-397), *La doctrina cristiana* (396-397), *La catequesis de los principiantes* (400), *La fe en lo que no se ve* (400), *La Trinidad* (400-416), *El espíritu y la letra* (412), *La presencia de Dios* (417), *El fin del mundo* (419), *Enquiridion para Lorenzo* (421), *El cuidado de los muertos* (421), *Sobre ocho cuestiones de Dulcicio* (422) y *El don de la perseverancia* (428-429).

d) *Obras de exégesis bíblica* (a partir de 391, desde su ordenación sacerdotal hasta 427, todo en Hipona). Como sacerdote, san Agustín se dedicó a explicar las Sagradas Escrituras, y para ello escribió las siguientes obras: *Enarraciones sobre los Salmos* (391-415), *Comentario inacabado del Génesis a la letra* (393-394), *El sermón del Señor en el monte* (393-396), *Exposición de algunas proposiciones de la Carta a los Romanos* (393-396), *Exposición sobre la Carta a los Gálatas* (393-396), *Exposición comentada sobre la Carta a los Romanos* (393-396), *Cuestiones de los Evangelios* (397-400), *Anotaciones a Job* (397-400), *El consenso de los Evangelistas* (400), *Comentario sobre el Génesis a la letra* (401-415), *Tratado sobre el Evangelio de Juan* (416-417), *Sobre la epístola de Juan a los partos* (416), *Locuciones sobre el Heptateuco* (419), *Cuestiones sobre el Heptateuco* (419) y *Espejo de la Sagrada Escritura* (427).

e) *Obras antidonatistas* (a partir del Sínodo de Hipona del año 393, hasta 418). La polémica con el cisma donatista le llevó a discutir los fundamentos de los rigoristas y a exhortarles a la unidad. En las siguientes obras forjó y esbozó buena parte de su teología eclesiológica: *La fe y el símbolo* (393), *Salmo contra el partido de Donato* (393-396), *Contra la Epístola de Parmeniano* (400), *Sobre el bautismo contra los donatistas* (400), *Contra la Carta de Petiliano* (401), *La unidad de la Iglesia* (402), *El único bautismo, contra Petiliano* (410), *Resumen de la conferencia con los donatistas* (411), *Libro contra los donatistas tras la conferencia* (412), *La corrección de los donatistas* (417), *Sobre los hechos con Emérito* (418) y *Contra Gaudencio* (420).

f) *Obras morales* (a partir de 394 y hasta 420). Su deber sacerdotal le impulsó a dar criterios morales a los fieles, sobre todo en

relación con las virtudes y los estados de vida. Para ello redactó *La mentira* (394-395), *La continencia* (394-395), *El bien conyugal* (400), *La santa virginidad* (400-401), *El bien de la viudez* (414), *La paciencia* (418), *Los cónyuges adúlteros* (419), *El matrimonio y la concupiscencia* (420) y *Contra la mentira* (420).

g) *Obra autobiográfica* (a partir del año 400 y hasta 427).[14] Pertenecen a este apartado las *Confesiones*, que relatan su itinerario espiritual hasta su conversión (400), y las *Retractaciones*, donde revisó críticamente sus obras (426-427).

h) *Obras monacales* (a partir de 400 hasta 423). Como fundador de monasterios, redactó la regla y organizó la vida monacal, mediante *El trabajo de los monjes* (400) y *Epístola 211 a las monjas: Regla* (423).

i) *Obras antipaganas* (a partir de 406 hasta 426). El paganismo estaba todavía vigente y además concentrado en círculos intelectuales. San Agustín intentó mostrar su falta de fundamento con *La adivinación de los demonios* (406-411), *Seis cuestiones contra los paganos* (408-409) y *La ciudad de Dios* (413-426). Esta última obra, sin embargo, excede con mucho la polémica «contra paganos» de su subtítulo y es una auténtica exposición general del pensamiento agustiniano.

j) *Obras antipleagianas* (a partir de 412 hasta el final de su vida en 430). En su lucha contra los pelagianos, Agustín perfiló su doctrina sobre la libertad y la gracia, matizó su antropología y sentó las bases de su teología del pecado original. Con este propósito redactó *Los méritos y el perdón de los pecados y el bautismo de los niños* (412), *La fe y las obras* (413), *La naturaleza y la gracia* (415), *La perfección de la justicia del hombre* (415), *Los hechos de Pelagio en el Sínodo de Dióspolis* (417), *La gracia de Cristo y el pecado original* (418), *Contra dos epístolas de los pelagianos* (420), *Contra Juliano* (421), *La gracia y el libre arbitrio* (426-427), *La corrección y la gracia* (426-427), *La predestinación de los santos* (428-429) y *Contra Juliano*, obra inacabada (430).

k) *Obras antiarrianas* (a partir de 418 hasta 428). Al hilo de la polémica con los arrianos, san Agustín reflexionó sobre la cristología, y sus ideas expuestas *Contra cierto sermón de los arrianos*

[14] En varias obras da noticias autobiográficas. En este sentido son particularmente relevantes los diálogos de Casiciaco, los *Sermones* y las *Cartas*.

(418), *Conversación con Maximino, obispo arriano* (428) y *Contra Maximino* (428), influyeron en los concilios de Éfeso (431) y de Calcedonia (451).

l) *Otras obras polémicas.* Pertenecen a este grupo *Contra los priscilianistas y origenistas, a Orosio* (391-415), *Contra el adversario de la ley y los profetas* (420), *Tratado contra los judíos* (428) y *Sobre las herejías, a Quodvultdeus* (428).

m) Además de las obras citadas, disponemos de una colección de unas trescientas *Epístolas*, escritas desde 386 hasta poco antes de su muerte, y de unos cuatrocientos *Sermones*, a partir de su ordenación el año 391 y también hasta poco antes de su muerte.

De tan extensa producción, que para el lector común resulta ciertamente inabarcable, hay tres obras que destacan de modo especial tanto por sus respectivos argumentos como por la influencia que han ejercido en la historia posterior: las *Confesiones*, *La ciudad de Dios* y *La Trinidad*, en este orden. La primera es el testimonio autobiográfico del itinerario espiritual de san Agustín, la declaración de sus intenciones y la clave existencial de su vida y, por tanto, también la clave de interpretación fundamental de todas sus demás obras. La segunda es como una gran enciclopedia de lo mejor de su pensamiento, de su cosmovisión, madurada a lo largo de toda su vida, además de un despliegue de sus conocimientos en el movimiento de su teología de la historia. La tercera es una obra de profunda especulación metafísica y teológica que muestra la hondura de su mente y que servirá de base a la teología posterior, así como a buena parte de la filosofía. Además de estas tres obras capitales, san Agustín produjo muchas otras muy recomendables: algunas de sus primeras obras, de carácter netamente filosófico (*Contra los académicos*, *De la vida feliz*, los *Soliloquios*, *La inmortalidad del alma*, *El maestro*), un breve tratado de pedagogía cristiana (*La catequesis de los principiantes*) y una síntesis madura de su metafísica en polémica con los maniqueos (*La naturaleza del bien*).

PENSAMIENTO

Mucho han discutido y escrito los estudiosos sobre las fuentes del pensamiento de Agustín, y los extremos van desde quienes consideran que era el hombre más culto de su tiempo y que lo había leído todo, hasta

los que creen que lo suyo no era mucho más que una mediocre cultura general, más bien básica. Pero ninguno de los dos extremos parece acercarse a la verdad: las obras de Agustín están ciertamente llenas de referencias y citas de una gran cantidad de autores antiguos, tanto griegos como latinos, tanto paganos como cristianos, y evidentemente esas citas y referencias indican que los conocía; también es cierto que hay ausencias clamorosas, que sugieren que no había leído todo lo publicado hasta su tiempo, lo cual tampoco ha de parecer extraño.

En cuanto a las citas que sí da, las fuentes pueden ser variadas: algunas obras y autores los conoce por haberlos leído directamente; de otros ha leído las traducciones/interpretaciones de los originales, o sabe de ellos porque aparecen citados en las obras que lee, y es probable que a algunos los conociera por los compendios que de sus obras habían preparado autores diversos. Sea como fuere, lo cierto es que el conocimiento y el dominio que tenía de la cultura de su tiempo eran notablemente elevados, por más que —como se ha dicho— presentara alguna laguna importante.

Agustín confesó y declaró varias veces haber leído a algunos autores cuya influencia reconocía; el primero de todos, Cicerón. Después los que él llamaba «platónicos», aunque bajo esa denominación incluía desde Sócrates hasta Plotino, pasando por Aristóteles, la Academia antigua, los neoplatónicos y, evidentemente, el propio Platón.[15] De ellos conoció ciertamente las *Enéadas* de Plotino, el *Timeo* de Platón, las *Categorías* de Aristóteles, la *Isagogé* y los *Comentarios* de Porfirio y *El dios de Sócrates* de Apuleyo. También reconoció haber estado un tiempo bajo el influjo de los escépticos. Y en su período maniqueo tuvo acceso a las obras de Manés y de sus seguidores, de las que nos da extensos fragmentos y cuya doctrina glosa y refuta. Por otra parte, aunque no lo diga, es evidente que conoce a fondo el estoicismo de Séneca, las obras históricas de Salustio y la literatura clásica de Horacio, Ovidio, Terencio, Ennio, Pacuvio, Lucano, Lucrecio y, sobre todo, Virgilio. Y si no leyó la obra entera, al menos por sus compendios conoce a Tito Livio, a Plinio el Viejo, a Varrón...

Lo dicho hasta aquí se refiere a la cultura clásica. En relación con la cristiana, la fuente principal de Agustín fueron las Sagradas Escrituras. Además de la versión griega de los LXX, utilizó las antiguas traducciones

[15] En esto parece seguir la opinión sostenida ya por Antíoco de Ascalón y retomada por Plotino, de la armonía fundamental entre la Academia y el Liceo —e incluso, en algunos casos, también la Stoa.

latinas y también las nuevas de Jerónimo, aunque discutió con él sobre su interpretación, que contrasta con las tradicionales.[16] Probablemente fue Ambrosio quien lo introdujo en el conocimiento de Orígenes, y le debía mucho, sobre todo en exégesis bíblica. Había leído la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea en las traducciones de Rufino y de Jerónimo, y era también deudor de Ireneo y, por supuesto, de los escritores africanos: Tertuliano, Arnobio, Lactancio y san Cipriano. De este modo confluían en él las tres grandes tradiciones patrísticas (alejandrina, asiática, africana) que él reelaboró en una síntesis personal original y fecunda.

Resulta difícil sistematizar el pensamiento de san Agustín, ya que, como se ha dicho, solía escribir a impulso de las circunstancias, pero es posible intentar trazar los ejes básicos de su pensamiento sobre los que construyó toda su obra, pues si se comparan sus primeras obras con las de otros momentos —y particularmente con la gran síntesis agustiniana que es *La ciudad de Dios*— se ve que hay una serie de ideas que están presentes en él desde el principio hasta el final, aunque las vaya matizando, madurando, modificando o desarrollando a lo largo de toda su vida. Así, una de las preocupaciones fundamentales y constantes de Agustín es el alma; tenía claro desde el primer momento que el alma es inmortal, y mantuvo esta convicción toda su vida y profundizó en sus razones. Pero no tenía nada claro cómo se crea el alma concreta de cada hombre: al inicio defendía con dudas el traducianismo[17] pero luego lo abandonó, aunque sin llegar a aceptar con plena seguridad el creacionismo. Y como esta cuestión, muchas otras: desde el inicio estableció algo así como un esquema básico de pensamiento, con algunas ideas esenciales suficientemente nítidas y estables que le acompañaron toda su vida, aunque en distintos momentos pudo tratarlas más de una forma o de otra.

Además, ese desarrollo se realizó primero a partir del impulso existencial que movía su vida, y que fue particularmente intenso y estimulante en los años iniciales de la conversión. Pero a partir de allí, el desarrollo de su pensamiento quedó condicionado e impulsado por las situaciones del momento, de su misión pastoral y muy especialmente de las polémicas en las que se veía implicado. Estas circunstancias vinieron a ser para él como «desafíos intelectuales» que le obligaban a repensar

---

[16] *Cf. Epist.*, 28, 38, 40, 67, 68, 71, 73, 82, 165, 166, 167, 172, 19* (el asterisco indica que esta carta pertenece a una serie descubierta posteriormente).

[17] El traducianismo sostiene que los padres transmiten el alma a través de la generación carnal.

sus propias ideas para poder medirse con posiciones contrarias, adversas o simplemente exigentes, de forma que, en esas situaciones, tuvo que poner en juego toda su inteligencia y expandir las «ideas básicas» para poder comprender la existencia a partir de ellas y descubrir qué daban de sí. Por eso, si tales circunstancias fueron en cierto sentido una «distracción» para lo que le gustaría investigar, sin embargo en otro sentido estaban tan vinculadas a sus intereses existenciales que constituían la *posibilidad* de desarrollo de sus ideas generales básicas.

Esas ideas generales básicas estaban ya presentes desde el inicio, al menos en forma germinal, y se fueron desarrollando con una cadencia marcada por el juego entre sus intereses fundamentales y las circunstancias concretas. Parece que, en términos generales, la cadencia procede así: la pasión impulsa a Agustín a la belleza, la belleza a la verdad (y para conocerla necesitará una epistemología); de la verdad pasa al ser (lo que significa que debe repensar una metafísica); el ser abarca a Dios, al mundo y al hombre (de donde se genera una teología, una cosmología y una antropología correspondientes); la vida del hombre tiene también una dimensión social (en consecuencia, Agustín tiene que reformular una serie de ideas políticas) y una dimensión histórica que va desde su origen hasta el cumplimiento final (y Agustín despliega entonces su teología de la historia). Veamos con mayor detalle este itinerario.

La forja inicial del pensamiento de san Agustín

Agustín era un chico de extraordinaria inteligencia y sensibilidad, y cuando sus padres se dieron cuenta de ello lo dedicaron al estudio de las artes liberales. Allí el joven Agustín descubrió la belleza de la realidad, sobre todo mediante la literatura y la retórica: se apasionó por la poesía de Virgilio y por la prosa de Cicerón. Cicerón le hizo ver, en el *Hortensio*, la belleza de la verdad, y Agustín quedó convencido para siempre de que no podría ya ser feliz sin alcanzarla. Pero durante nueve años la buscó mal y a medias, bajo la sombra de Manés, pensador persa del siglo III, hasta que quedó desencantado de él y harto de sí mismo. Los escépticos sembraron en él la duda sobre su propósito vital, y de esa duda le rescataron los neoplatónicos, que también le abrieron el horizonte de una metafísica muy superior al dualismo determinista de los maniqueos. Entonces descubrió la fe cristiana, y en ella la belleza y el bien de la verdad que desde el inicio había buscado, y para alcanzarla se retiró del mundo, pues consideraba que

pulchrior est veritas Christianorum Helena Graecorum.[18] Y en la fragua de ese retiro forjó los ejes básicos de su pensamiento.

Philo-Sophía *y sus condiciones epistemológicas, comunicativas y pedagógicas*

En la paz de Casiciaco, de Milán, de Ostia y de Tagaste, Agustín logró poner más o menos en claro la base de su nueva comprensión de la existencia: el hombre busca naturalmente la belleza, la verdad, el bien, a Dios, en definitiva. Y lo busca para ser feliz; alcanzarlo es la Sabiduría, y en cierto modo el hecho de buscarlo es ya Sabiduría. Surgió entonces la objeción escéptica: ¿se puede alcanzar realmente? Agustín respondió en positivo y con ello acabó de liberarse de la huella que el escepticismo había dejado en su corazón. Pero para afianzar su esperanza había de fundamentar bien una teoría del conocimiento, una teoría del lenguaje y una teoría de la educación: para ello utilizó la base neoplatónica, pero transformándola de modo que fuera compatible con la fe cristiana. Las ideas de este primer paso del proceso quedaron plasmadas en *Contra los académicos*, *De la vida feliz* y *El maestro*.

> Filósofo, según lo indica el nombre, quiere decir «amante de la sabiduría». Ahora bien, si la sabiduría es Dios, por quien todo ha sido hecho, como nos lo dice la autoridad y verdad divinas, el verdadero filósofo es el que ama a Dios.[19] (*De civ. Dei*, VIII, 1.)

Este razonamiento de un Agustín ya maduro es en realidad una convicción suya desde los inicios de su reflexión, que conjuga la tradición clásica con la cristiana. El hombre está constituido de tal modo que entiende que su felicidad está vinculada con la Verdad y con el Bien. Y si la reflexión se lleva al límite, se acaba identificando la Verdad y el Bien con Dios. De donde resulta que la felicidad del hombre consiste en conocer y llegar a Dios, y el que lo alcanza es el que llega a la Sabiduría. Por eso, saber vivir es buscar a Dios, conocerlo y amarlo. Y en ello está la plenitud y la felicidad del hombre.

---

[18] «Más hermosa es la verdad de los cristianos que la Helena de los griegos.» (*Epist.*, 40, 4, 7.)

[19] *La ciudad de Dios* [trad. de S. Santamarta del Río y M. Fuertes], en *Obras completas*, 2006, vols. XVI y XVII.

Pero ¿puede el hombre conocer a Dios, conocer la verdad, conocer en verdad algo? Ya Heráclito decía que los sentidos son *kakoí mártyres*, malos testigos, y Platón recogió esa sentencia y se apoyó en ella para sostener que este mundo es sólo apariencia. Después los escépticos trasladaron esa desconfianza a toda forma de conocimiento: no sabemos siquiera si la verdad existe, ¿cómo vamos a poder conocerla? El problema del conocimiento surge, por tanto, en Agustín en relación con la cuestión existencial de la felicidad y la sabiduría: Para ser feliz, para alcanzar mi propia plenitud, tengo que conocer la verdad, pero ¿puedo conocerla? ¿Existe tal cosa como la verdad? ¿Cómo podría distinguirla?

Ya la filosofía antigua había rechazado los argumentos escépticos y para ello había tenido que elaborar teorías epistemológicas. Agustín se inscribió en esa tradición, pero tuvo que hacer que la epistemología fuera compatible con determinados presupuestos de la fe cristiana; por eso elaboró la suya sobre la base de la tradición platónica. Asumió de esa tradición la distinción de planos sensible e intelectual, el principio de interioridad y el principio de la iluminación, pero no pudo admitir ni la preexistencia de las almas, ni la reencarnación, ni tampoco la existencia, sin más, de un mundo ideal que comprende los arquetipos de las cosas y, en consecuencia, tuvo que modificar la teoría de la anamnesis, el conocimiento como recuerdo. Sabía, por otra parte, que el Hijo de Dios es Verbo *(Logos)* y Sabiduría *(Sophía)* que conoce todas las cosas como son, porque «todo ha sido hecho por Él» (Jn 1, 3) y porque conoce como Dios conoce. Con estos elementos elaboró su particular teoría del conocimiento y, a partir de ella, también su teoría del lenguaje y de la educación.

Para empezar, san Agustín distinguió bien los planos del conocimiento: hay un conocimiento propio de los sentidos, empírico, corporal, que genera impresiones sensibles, que en determinados momentos denominó «fantasmas», siguiendo en ello la tradición. A diferencia de Heráclito, Platón y los escépticos, confiaba en la lealtad de los sentidos cuando funcionan como deben, y en esto se mostró sumamente realista: el sentido no puede no declarar lo que percibe. El ejemplo clásico del remo distorsionado por el agua queda explicado perfectamente: el ojo ve el remo y el agua y, por tanto, la distorsión que ésta genera en la imagen de aquél. Rescató, por tanto, el valor del conocimiento sensible.

Con todo, mantuvo que la verdad no se da propiamente en ese orden, sino en el intelectual, que es superior precisamente porque no es ni mudable ni corruptible y coincide por eso con el Ser en sí mismo.

Lo que es auténticamente verdadero es eterno, y por eso la Verdad en sí misma coincide con Dios, y las cosas son tanto más verdaderas cuanto más participan de Dios o se acercan a Él. El hombre descubre la verdad de las cosas no con los sentidos, sino en su interior. Y aquí Agustín tuvo que valerse de una analogía: así como los ojos del cuerpo ven porque hay un sol que ilumina las cosas, así el «ojo del alma», el entendimiento del hombre, ve la verdad a la luz de Dios, que ilumina la verdad y el entendimiento.

Esta teoría de la iluminación es compleja, y para comprenderla mejor puede ayudar la misma analogía que propone Agustín: en la visión sensible hay tres elementos en juego y un cuarto como resultado: el sol, el ojo, las cosas y la percepción; del mismo modo, en el conocimiento de la verdad hay cuatro aspectos: Dios, el entendimiento, la realidad y la verdad. La concepción agustiniana no es estática y pasiva, sino «dinámica» y «relacional»: por supuesto, la verdad no es, ni mucho menos, una conquista del espíritu humano, de la autonomía del yo y de sus fuerzas, pero tampoco es «simplemente» la imposición de Dios a una mente que no puede esquivarla. Tampoco es sólo la presencia de lo real ante el entendimiento, sino esa presencia iluminada por Dios a un entendimiento capaz de encontrar su sentido profundo, de «leer dentro de ella» la verdad: *intus legere*. La verdad se alcanza en el encuentro de la apertura digamos «activa» del entendimiento del hombre con una realidad que contempla gracias a la luz divina. La «prueba» del carácter «activo» de la inteligencia estaría en que todos están bajo la luz, pero no todos conocen la verdad, y ello independientemente de que el hombre conozca o no al Maestro: todo lo que el hombre puede conocer como verdadero ha sido iluminado por Él, aunque el hombre no tenga noción de su existencia.

La doctrina de la iluminación implica por tanto la presencia de Dios en el entendimiento como un Maestro interior, que es quien propiamente nos ayuda a conocer la realidad. Es lógico, entonces, que de la teoría del conocimiento se pase a una teoría del lenguaje y de la educación: ¿qué valor tienen los signos externos, las palabras, cuando todo lo conocemos interiormente? ¿Qué valor tienen entonces las artes y las ciencias, y la labor de los maestros y educadores, si, en el fondo, el único que enseña es el Maestro interior? San Agustín entendía que los signos exteriores tienen también sentido porque aunque no pueden en realidad «enseñarnos» nada por sí mismos, nos sirven de estímulo para caer interiormente en la cuenta de alguna verdad

que el Maestro interior allí nos ilumina; de todo esto trata el diálogo *El maestro* sostenido con su hijo Adeodato.

El hecho de que Agustín conciba el conocimiento humano natural como un proceso de iluminación hace que el conocimiento de fe no sea para él en realidad muy diverso: viene a ser simplemente como un nivel más elevado del mismo proceso, como si lo que el Maestro interior iluminara fueran nuevas cosas, más que un tipo distinto de conocimiento. Dicho de otra forma, la fe, entendida desde el principio de la reflexión cristiana como iluminación, no supone para Agustín un problema como modo de conocimiento, ya que entiende que el mismo conocimiento natural es de por sí una iluminación. De ello se deriva que entre ambas formas de conocimiento pueda haber una comunicación, continuidad y vinculación: el *credo ut intelligam* y el *intelligere ad credere*,[20] esto es, «creo para entender» y «entiendo para creer».

Agustín entiende, además, que el proceso de conocimiento no es sólo una operación puramente intelectual, como si la capacidad discursiva del hombre se pudiera aislar del resto de su existencia. Al contrario, está convencido de que en el proceso de conocimiento está implicado todo el hombre, y por tanto también la voluntad y la afectividad intervienen de alguna forma en la iluminación interior. Por eso dice que para conocer «el alma necesita tres cosas: tener ojos, mirar, ver»,[21] es decir, tener una capacidad de visión interior saneada por la fe, un enfoque orientado por la esperanza y una contemplación iluminada por la caridad. En otras palabras: una visión sin fe es parcial, borrosa, quizá no necesariamente falsa pero no completamente verdadera, sino distorsionada. Por eso, porque los ojos del alma están enfermos, la luz les hiere y prefieren las sombras, o al menos la penumbra. El alma necesita que la fe la cure y le haga captar la realidad a plena luz. Pero si no tiene esperanza o si su esperanza no es la adecuada, desenfoca la realidad y dirige la mirada a donde no debe; en cambio, la verdadera esperanza nos hace revisar el punto de mira para ver en la dirección adecuada y del modo adecuado. Y sostuvo, finalmente, que si no hay caridad, no se puede contemplar el fondo de lo real: la caridad, entendida como amor de Dios, amor a Dios y amor de todo según Dios, es necesaria para captar el sentido último de las cosas, su verdad profunda; no se conoce de verdad sino aquello que se ama como Dios lo ama.

---

[20] *Cf. Serm.*, 43, 9; *In Ioh.*, 27, 9; 40, 9; *cf.* también *Contra acad.*, III, 20, 43.
[21] *Cf. Sol.*, I, 6, 12.

Sin duda esta teoría estuvo muy influida por su propia experiencia: las cosas más ciertas que ha conocido las ha descubierto en momentos de iluminación particularmente intensos, en momentos en que su fe era muy viva, le impulsaba su esperanza y contemplaba en el amor. Y a partir de su experiencia pudo hacer la analogía con otras cosas que conocía con certeza y ver en ellas la proporción entre la verdad que de ellas tiene y la contemplación interior.

Conocer la verdad es un primer paso, pero el recorrido no se detiene allí. La verdad, como el bien, hay que comunicarla, difundirla. Por eso Agustín articuló una filosofía del lenguaje y una filosofía de la educación, y en ambos casos seguía siendo fundamental el papel del Maestro interior, que es quien realmente ilumina y enseña al hombre. Pero por ese carácter relacional que antes se indicaba tiene también su relevancia la labor del maestro exterior, cuyo estímulo sirve para que el alma del discípulo «despierte» y atienda al Maestro interior. El método de esta labor tan importante lo detallará más tarde en *La catequesis de los principiantes*, en la que está implicada, desde luego, la educación clásica y también la predicación cristiana; la comunicación de la fe, no en el sentido de «producirla» pero sí de procurar la ocasión para que se suscite.

Ordo amoris: *la comprensión metafísica de la totalidad del ser*

La cuestión de fondo de la búsqueda inicial de san Agustín es el conocimiento de la Verdad; y como la verdad es «lo que es», del ámbito epistemológico se pasa al ontológico: a la pregunta por el ser. Esto implica preguntar directamente por el ser de Dios y de las criaturas. San Agustín se ve entonces en la necesidad de desarrollar su metafísica del *ordo amoris* (el orden del amor), de nuevo vertiendo en vasos cristianos la idea platónica de la participación y la plotiniana del orden. La metafísica incluye necesariamente la problemática del mal, y a este respecto la noción neoplatónica del mal como privación de bien ofrece una solución más compatible con la visión cristiana. Algunas de las ideas básicas generales de esta metafísica quedan expuestas en *El orden*.

Agustín describe lo verdadero como aquello que es como parece; por oposición a las cosas que o no son como parecen o al menos no las percibimos como son en realidad. Por eso, la búsqueda de la verdad lleva intrínsecamente unida la pregunta por el ser: sólo lo que es es verdadero. Y lleva también unida la pregunta por la belleza: sólo lo que se manifiesta como lo que es es verdadero. Sobre la base platónica

de la participación y de la escala de los seres, Agustín entiende que el Ser perfecto es la Suma Verdad y la Suma Belleza y que todos los demás seres participan de su ser, pero a diferencia de la doctrina neoplatónica no proceden por emanación sino por creación a partir de la nada. Y como el Ser supremo no es una simple fuerza anónima ni la escala de los seres una gradación necesaria, sino que Él es libre y la creación una obra de amor, entonces el orden de la existencia es un orden de amor: un orden donde interaccionan inteligencias y libertades, e incluso la misma voluntad impersonal de los seres privados de entendimiento. Por eso Agustín habla de «modo» o medida, «especie» o belleza y «orden» o número, tres aspectos que están presentes en todos los seres como lo que les hace ser lo que son y muestran la proporción de su participación-imitación del Ser divino: el modo o la medida es la realidad concreta de cada ser, el ser eso y no otra cosa, su «acto de ser»; su especie o belleza remite al modelo según el cual está configurada, podríamos decir su naturaleza ideal, y el orden es el lugar que deben ocupar en el conjunto de la existencia, su sentido, finalidad, interacción con todo lo demás. Hay una cierta concatenación entre cada uno de estos elementos: la medida debe ajustarse a la belleza y la belleza encuentra su sentido en el orden.

Por otra parte, el orden se alcanza cuando se da la armonía conjunta de todas las cosas según la voluntad de Dios. Pero este asentimiento de las criaturas a la voluntad divina no es una mera sumisión impuesta, sino la consecuencia del amor, porque para san Agustín hay como una «gravedad ontológica» que atraviesa a todos los seres y los constituye, que es su peso, y ese peso es el amor o tendencia al bien que tienen y les mueve.[22] Por eso «mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado».[23] Esa tendencia impulsa a los seres a ocupar su lugar en el orden, y entonces es cuando alcanzan su plenitud y, en consecuencia, su paz: la «tranquilidad del orden».[24] Puesto que el amor es la tendencia al bien, y el bien absoluto y perfecto es Dios, todas las cosas tienden a Dios, en proporción y correspondencia con su modo, especie y orden, y mientras no lo alcanzan, el corazón está inquieto y desasosegado.

[22] *Cf. De civ. Dei*, XI, 28: «Son como amores de los cuerpos la fuerza de sus pesos, ya tiendan hacia abajo por la gravedad, ya hacia arriba por la levedad. En efecto, como el alma es llevada por el amor adondequiera que es llevada, así lo es también el cuerpo por el peso»; *Conf.*, XIII, 9, 10.

[23] *Cf. Conf.*, XIII, 9, 10.

[24] *Cf. De civ. Dei*, XIX, 13, 1.

Pero puede darse que, en lugar de que los seres contingentes vayan al lugar que les corresponde, intenten salir del orden y escapar de él. Esto se produce no por un mal intrínseco en los seres, sino porque la libertad en un momento determinado «quiere mal» los bienes: en lugar de tender al bien absoluto tiende hacia su propio bien contingente, sin caer en la cuenta de que el bien de la criatura sólo es tal en la medida en que está vinculado al bien absoluto. Es como si la criatura se enamorara de sí misma dejando fuera todo lo que no es ella. Pero si la criatura excluye de sí misma lo que en ella hay del bien supremo, entonces lo que le queda es la nada de la cual ha sido educida. Por eso el pecado —que, a partir de la concepción de Agustín, puede definirse como *aversio a Deo et conversio ad creaturam* (abandono del Creador y vuelta a la criatura)— es como un intento de deserción del ser: la criatura decide abandonar a Dios, que es el Bien que sostiene el propio ser de la criatura, e ir hacia lo que tiene ella por sí misma: la negra nada.[25] La mala voluntad es así como una «entropía» de la criatura cuando deja de tender a Dios. Si el proceso de aniquilación no se consuma es simplemente porque Dios no deja de sostener en el ser a la criatura, no deja de amarla, pero ella se encuentra al final hundida y condenada a su soledad radical.

Esta concepción del pecado está íntimamente relacionada con la concepción agustiniana del mal, que tiene también una fuerte base neoplatónica: el mal es privación de bien debido. En contra de la concepción dualista maniquea que implicaba el determinismo y la maldad intrínseca de la materia, la lectura de Plotino descubrió a Agustín que el mal en realidad no tiene entidad propia, sino que es la carencia de algo bueno que tenía que estar y no está: la injusticia es una carencia de justicia, no una entidad «sólida» que sobreviene. Como la ausencia de bien es ausencia de ser, el mal no tiene una causa «eficiente» sino «deficiente», la mala voluntad que quería mal los bienes. Y en la misma relación están los contrarios de los otros valores trascendentes: la falsedad es ausencia de verdad,[26] la fealdad es ausencia de belleza y la desintegración es ausencia de unidad. Agustín armoniza estas ideas de origen plotiniano con la concepción judeocristiana del Génesis donde se lee que Dios hizo buenas todas las cosas, y de esta forma concluye que el mal no es una naturaleza, pues Dios, Bien supremo, no puede ser origen de ningún mal ni

[25] *Cf. De lib. arb.*, I, 16, 35; II, 19, 53; *De mor. Ecc.*, II, 2, 2.
[26] *Cf. De ord.*, II, 3, 10.

pudo haber creado nada malo. Dios hace buenas todas las criaturas, pero la criatura libre puede querer mal las cosas y esto es lo que origina el mal. Esta mala voluntad es, en el fondo, la tendencia desviada de la criatura que se prefiere a sí misma antes que a Dios y, en consecuencia, tiende a lo que le es propio: la nada. De esta forma concluye Agustín que no sólo no se puede atribuir el mal a Dios de ninguna forma sino que, además, Dios, con su misericordia y su justicia, termina volviendo al orden los males generados por las criaturas de tal forma que puede tolerar el mal para sacar de él bienes mayores. En función de esto, el curso de la historia resulta armónico en su conjunto, como una melodía hecha de notas y silencios o un discurso elaborado con figuras contrarias. Y sobre todo, la conclusión de esta historia de salvación es al final positiva y buena, pues el bien termina por vencer para siempre al mal.

Scire Deum: *la teología de la* aeterna veritas

Preguntarse por el ser es, a fin de cuentas, preguntarse por Dios, por el mundo y por el hombre. Y esto da origen no sólo a una metafísica sino también a sus traducciones en una teología, una cosmología y una antropología. En la teología, Agustín intenta pensar qué es Dios, cómo es, cómo llegar a Él, en definitiva *scire Deum* (conocer a Dios). La teología para Agustín, después de su conversión, no puede ser sólo una teología natural, sino que tiene que ver también con la revelada, por eso incluye la reflexión sobre las conexiones entre ambas y entre la fe y la razón. A partir de la Revelación, Agustín ha de reflexionar sobre la encarnación, la redención, la mediación de Cristo, la Iglesia. Las ideas esenciales, básicas y primeras de su teología se encuentran en los *Soliloquios* y en *De la verdadera religión*, aunque sólo de forma muy germinal, y es esto lo que más va a desarrollar posteriormente.

En cierto modo, la teología es la traducción natural de la búsqueda de la belleza, de la verdad, de la felicidad y de la sabiduría, porque Agustín vive esta búsqueda como una necesidad existencial. En el fondo, sabe que la pregunta sobre Dios no es una cuestión abstracta y lejana, sino que «le va la vida en ello», es decir, sabe que en la pregunta sobre Dios está implicado el sentido de su propia vida. Si busca la belleza, la verdad, el bien, si anhela la estabilidad y la vida perdurable, Dios es la belleza antigua y nueva, la verdad eterna y el amor

verdadero y la eternidad amada y deseada como superación del límite de nuestra contingencia. Dios es la felicidad perfecta y la sabiduría infinita, el origen y fin de todas las cosas. El hombre tiene noticia de su existencia y de su presencia a partir de la verdad que habita en su interior y a partir de la creación, que es vestigio de Dios. Cree que precisamente por esto pudieron los antiguos filósofos decir cosas muy ciertas de Dios, y así leyó las filosofías a través del prisma del cristianismo: los filósofos comprendieron que el *Logos* era quien daba consistencia a todas las cosas.

Pero los filósofos no alcanzaron a verlo todo.[27] La Encarnación, la Pasión y la Resurrección chocaban con la mentalidad de toda la filosofía pagana, cuyo concepto de divinidad excluía radicalmente la posibilidad de que lo divino se mezclara hasta tal punto con lo humano que llegara a padecer la misma muerte. Lo que está en el mundo sublunar se encuentra necesariamente sujeto al cambio, a la corrupción, al dolor y a la muerte, mientras que los dioses son felices e inmortales. En toda la filosofía del mundo antiguo no cabe la posibilidad de que un dios pueda amar de tal modo al hombre que venga a asumir su carne, y esto es lo que hace el Dios de Jesucristo. La Encarnación ratifica el carácter originalmente bueno de la creación, puesto que el Hijo de Dios ha santificado con su presencia en nuestra carne esta creación.

A partir de la Encarnación el Hijo de Dios se constituye como Salvador, como Mediador entre Dios y los hombres, y esto quiere decir que Agustín enfoca la Encarnación desde la perspectiva existencial: el Hijo es el único que puede hacer que el hombre supere los límites de su contingencia y las cadenas de sus males, lo cual implica ser consciente de esa contingencia y de esos males y sentir muy acremente el dolor de su mordedura y la angustia de la propia impotencia ante ellos. El hombre yace hundido en la miseria de su mortalidad y del mal y, sin embargo, siente la tendencia al bien supremo. La sublime altura de Dios parece así lejana y distante, y es necesario que entre el supremo bien y la miseria del hombre haya un mediador, si es que hay alguna posibilidad de esperanza para el hombre. De alguna forma, esta esperanza late y anima en todas las religiones, y Agustín analiza cómo la religión pagana de la antigua Roma buscaba de forma vana, inútil y contraproducente tales intermediarios en los dioses y en los demonios: sólo alguien que participe simultáneamente de la naturaleza divina y de la naturaleza humana puede constituirse válidamente como

[27] *Cf. De vera relig.*, XXXIX, 72; *Sol.*, I, 12, 12-13.

mediador, alguien que sea eterno y santo como Dios y al mismo tiempo frágil y mortal como nosotros; sólo así podrá derrotar nuestra muerte con su vida inmortal y eterna, sólo así podrá santificar nuestra miseria con su santidad indefectible, sólo así podrá dar sentido a nuestro dolor en el amor divino. Y el único que ha hecho esto, que ha vencido a la muerte y al mal, es el Dios-hombre Cristo Jesús.

Ya desde la predicación del propio Cristo, su identificación con el Hijo de Dios generaba una revolución en el monoteísmo radical de Israel, pues implicaba una alteridad en Dios. Los primeros siglos cristianos intentaron comprender de alguna forma este misterio.[28] La lucha con arrianos y pelagianos hizo que Agustín contribuyera decididamente a la reflexión cristológica al afirmar la mediación de Cristo en virtud de su condición de Dios y de hombre. Las controversias cristológicas implicaban necesariamente las trinitarias, y la aportación de Agustín a ellas configuró en gran medida la comprensión de la Trinidad en la teología posterior. Sus doce libros sobre *La Trinidad* son una acerada reflexión metafísica. Él mismo consideraba que por su complicación tendrían un destino más bien limitado, circunscrito a los lectores más cultivados y profundos,[29] pero no por ello han dejado de marcar una enorme influencia. En ellos presenta la analogía psicológica:[30] Dios engendra un *Logos-Verbum*, una Idea de sí mismo tan perfecta, que expresa la misma existencia de Dios con una existencia y vida propia; vida que, sin embargo, es la misma vida de Dios. Dios ama al Verbo y el Verbo tiene que expresar ese amor con un amor correspondiente. Pero el amor es la entrega del propio ser al amado (en el caso de Dios, el propio Espíritu), de tal modo que cuando Dios se entrega a la Idea y ésta a Dios, el amor es Dios mismo y su Idea con vida y existencia propia. De esta forma, Dios que engendra el Verbo es el Padre, el Verbo engendrado es el Hijo y el Amor entre ambos es el Espíritu Santo. Y puesto que la naturaleza es única y la misma, en Dios hay unidad (un único Dios) y alteridad (tres personas distintas): Dios *es*, *conoce* y *ama*. Y como este proceso no es temporal sino eterno, las tres personas son Dios desde siempre y para siempre. El ser, el conocer y el amar de Dios se corresponden

[28] Unos treinta años antes del nacimiento de Agustín el Concilio de Nicea había definido dogmáticamente la divinidad del Hijo, ratificada por el de Constantinopla, en el año 381, y desarrollada más tarde por el de Éfeso, en el año 431 (un año después de la muerte del santo), y por el de Calcedonia, en 451.

[29] *Cf. Epist.*, 169 a Evodio.

[30] *Cf. De Trin.*, IX, 3, 3-4; IX, 5, 8; IX, 12, 18; X, 11, 18; etc.

también con la Medida, la Belleza y el Orden absoluto, y Agustín encontrará huellas y vestigios de ello en toda la Creación.

Ex nihilo Ipse fecit nos: *la cosmología de la creación*

Agustín se ocupa de la creación sobre todo en un plano metafísico y teológico: intenta descubrir su estatuto como creación procedente de la nada por voluntad de Dios, busca su constitución a partir de la materia primordial y una cierta evolución a través de las *rationes seminales*;[31] se esfuerza por conocer cómo y hasta dónde el mal afecta la creación y el modo que Dios tiene para ordenarla siempre hacia el bien; lucha por argumentar a favor de la bondad original del mundo sensible: la creación es obra de Dios, en ella son evidentes los vestigios del Creador y, por tanto, no sólo no se encierra en sí misma sino que todo su ser es un clamor constante que remite a Dios: *ipse fecit nos* (Él nos ha hecho). Sus ideas germinales básicas sobre esto se encuentran ya en *Sobre el Génesis contra los maniqueos*, donde hace una interpretación de los relatos sobre la creación a la que volverá repetidas veces.

En su explicación de la Creación, Agustín toma como punto de partida los relatos bíblicos, sobre todo los del Génesis, y los interpreta con la ayuda de algunos elementos de filosofía neoplatónica. De esta forma entiende que la causa eficiente de la Creación, su autor, es la Palabra divina «por la cual fueron hechas todas las cosas» (Jn 1, 3); la causa formal es la participación en la Suma Belleza y en el Sumo Ser de Dios (las cosas son en la medida en que participan del Ser divino); la causa ejemplar es el Verbo, arquetipo de todo y que conoce la verdad ontológica de todas las cosas;[32] la causa material es una especie de «materia prima» —Agustín la llama la «tierra informe», según la expresión del Génesis—, y es la criatura más próxima a la nada, «una casi-nada», de la cual ha sido directamente educida y que no tiene todavía ninguna forma, aunque tiene capacidad para recibir cualquiera de ellas; y la causa final es el orden del amor, la vocación a la plenitud y la felicidad de todas las cosas, cada una según su modo de participación en Dios.

Puesto que, como se ha dicho ya, en todas las cosas hay orden, especie y modo, todas reflejan de alguna forma la Trinidad que les dio

---

31 *Cf. De Gen. ad. litt.*, v, 23, 45.

32 *Cf. De Trin.*, iv, 1, 3; *De Gen. ad. litt.*, i, 2, 6.

origen.[33] La Trinidad, en efecto, ha dejado su impronta en su obra, y así todas las criaturas «son», son «verdaderas» y tienen un «amor», o peso, que las lleva hacia su orden: todas tienen por tanto un «ser», un «conocer» y un «amar». En la medida en que mantienen su recto orden, en esa medida trascienden su propio ser y encuentran su plenitud en la armonía universal. Así, la belleza de las cosas es indicio de la Belleza absoluta; las criaturas proclaman la gloria de Dios y, cuando el hombre las investiga, la verdad que encierran remite a la Verdad divina: «Él nos ha hecho»,[34] le dicen a Agustín cuando les pregunta sobre Dios. Por eso el hombre debe «quererlas bien» y no dejarse encandilar de su belleza, porque esa belleza no les pertenece, sino que es sólo un reflejo de la Belleza eterna.[35]

Por otra parte, las ideas cosmológicas de Agustín guardan estrecha relación con su epistemología: el Verbo es el Maestro interior porque conoce la verdad profunda de todas las cosas. De este modo transforma la noción del *tópos noetós* (el mundo ideal) de la filosofía platónica en una concepción cristiana: para Agustín las ideas ejemplares no pueden existir «en sí mismas» pero sí pueden existir en el Verbo, ya que en Él están todas las cosas en su ser más perfecto,[36] como Dios mismo las ha pensado, de tal forma que el Verbo es la Medida suprema de todo y las cosas «imitan» o «participan» la realidad que tienen en Él. Esta concepción, es verdad, puede ser arriesgada, y aunque sea una transformación de la teoría platónica, conserva un resabio idealista. Es precisamente ese resabio el que, en la historia posterior, llevó a algunos pensadores de la tradición agustiniana a caer en un cierto ontologismo.

Una cuestión clásica de toda cosmología es la del tiempo. Es también un tema al que Agustín dedica reflexiones de amplias páginas, y también todo el libro xi de las *Confesiones.* En este asunto, como en otros, parte de una base plotiniana y la configura de acuerdo con los datos aportados por la fe cristiana. Así, si por una parte reflexiona sobre el estatuto del pasado, del presente y del futuro de acuerdo con el modelo neoplatónico (el tiempo es imagen de la eternidad), por otra entiende que el tiempo es, como el espacio, una criatura de Dios, hecha simultáneamente con el mundo y que, por tanto, también en el tiempo puede intuirse el vestigio trinitario. Asimismo, la considera-

[33] *Cf. De Trin.*, vi, 10, 12; *Epist.*, 11, 3; *De civ. Dei*, xi, 28.
[34] *Cf. Conf.*, x, 6, 9.
[35] *Cf. De Trin.*, viii, 3, 4.
[36] *Ibid.*, iv, 1, 3.

ción de san Agustín sobre el tiempo tiene también un matiz importante que la singulariza frente a otras filosofías: normalmente, como hemos dicho, el tiempo es objeto de estudio de la cosmología, pero Agustín lo trata sobre todo desde la antropología, como una de las condiciones que caracterizan el alma. Esto es realmente interesante, primero porque el tratamiento parte de su análisis fino sobre lo que en realidad puede ser el tiempo y su relación con la conciencia, y segundo porque apunta así a una de las notas más propias del ser humano: la historicidad. Así pues, sobre la cuestión del tiempo volveremos un poco más adelante.

Scire animam... et corpus: *una antropología compleja*

La pregunta sobre el hombre la tiene Agustín clavada desde sus mismos inicios y a lo largo de toda su vida: *Factus eram ipse mihi magna quaestio*.[37] En consecuencia, la antropología será uno de los grandes campos de su investigación. Para Agustín, la pregunta sobre el hombre parte de la pregunta sobre Dios y «en intrínseca relación con ella». No se trata de una relación «dialéctica», de enfrentamiento, sino «dialógica», de comunión; no se trata tanto de dos cuestiones distintas, sino de «los dos polos de una misma pregunta». Y esto no porque caiga o provenga del panteísmo plotiniano ni nada parecido (nada más lejos de Agustín, en esta cuestión y en este sentido), sino porque Dios y el hombre están vinculados en «una relación ontológica de amor»: el hombre es criatura de Dios, existe porque Dios lo quiere y en la medida en que Dios lo quiere, ha sido salvado por Cristo y tiene una vocación eterna al lado de Dios. En consecuencia, el hombre «es» en la medida en que se vincula, libre y amorosamente, a Dios. Si se aparta de Él, el hombre tiende hacia la nada, aunque no llegará nunca a aniquilarse porque Dios lo sigue sosteniendo en el ser.[38] La pregunta por el hombre, por tanto, es la pregunta por su origen, su estatuto, su identidad, su sentido, su vocación, su destino, su camino a ese destino, y en consecuencia sobre su inteligencia, su libertad, su corazón. Algunas de las ideas primigenias de Agustín sobre el hombre están expuestas en los *Soliloquios*, *La inmortalidad del*

[37] «Había llegado a ser para mí mismo un gran interrogante» (*Cf. Conf.*, IV, 4, 9). *Cf.* también *Conf.*, IV, 14, 22; *In. Ps.*, 41, 13; 76, 18; *De civ. Dei*, X, 12.
[38] *Cf. De lib. arb.*, II, 17, 46; *De mor. Ecc.*, II, 2, 2; *Conf.*, II, 10, 18.

alma, *La dimensión del alma*, *El libre albedrío* y *De la vida feliz*, y desarrollará muchos aspectos de su antropología en sus polémicas posteriores: la libertad, por ejemplo, contra los pelagianos y contra los paganos; la virtud y la felicidad contra los estoicos, mientras que profundizará otros impulsado por sus ocupaciones como pastor, sobre todo las cuestiones morales, y por el análisis de su propia experiencia; así, por ejemplo, toda su antropología de la interioridad, que es una de sus mayores aportaciones, preludiada ya en los *Soliloquios* y expuesta magistralmente en las *Confesiones*.

Una de las cuestiones que más interesaba a Agustín y a la que en determinados momentos tuvo que dedicarse con gran intensidad es la relativa a la libertad del hombre, y constituye también una de las más importantes aportaciones que hizo a la historia del pensamiento. Debe tenerse en cuenta que, cuando comenzó a estudiar esta cuestión, partía del análisis de su propia experiencia y lo hizo normalmente en un contexto polémico. Esto le llevó a insistir en los elementos que estaban en conflicto, y por eso es necesario contrapesar sus afirmaciones con el conjunto de su concepción para no sacar conclusiones demasiado precipitadas o que traicionen su recta intención. Su reflexión sobre la libertad se mueve entre dos extremos que pueden verse representados por sendos contrincantes de Agustín en esta cuestión: por un lado, la concepción pagana de la existencia, que terminaba disolviendo la libertad en una mera apariencia frente a los caprichos de los dioses o, detrás de ellos, frente a las fuerzas ciegas del destino o la determinación del cosmos; y por otro lado, la noción de libertad de los seguidores de Pelagio, quienes confiaban tanto en la libertad del hombre que terminaban por creerla libre de todo condicionamiento y de toda necesidad de la ayuda divina; el hombre podía, si quería, y con solas sus fuerzas, llegar a la perfección del bien. Frente al determinismo de los paganos, Agustín afirmó con fuerza la idea de que el hombre es superior al cosmos y por tanto su libertad puede estar condicionada pero no está constreñida o determinada necesariamente, de tal forma que el hombre es realmente libre.

Pero esta libertad real no significa una libertad absoluta, sino simplemente la libertad propia de una criatura racional y, por tanto, aunque no queda anulada, sí está condicionada por muchas limitaciones, y muy especialmente por una, ya que en el momento inicial de la creación Dios hizo al hombre libre, con una libertad que consistía en «poder no pecar», pero el hombre, libremente, abandonó ese estado de tal modo que su libertad quedó dañada e inclinada al mal. A par-

tir de la caída, la libertad del hombre está tan reducida que parece que consiste en que el hombre «no pueda no pecar». Pero de este estado lo ha liberado la gracia de Cristo, y si aceptamos esa gracia y vivimos en correspondencia a ella, nuestra libertad será la de «no poder pecar», y así seremos ciertamente libres en el cielo. Agustín viene a decir que el hombre necesita de la gracia divina para obrar bien, y en esto se opone a los pelagianos, que afirmaban que le bastaba sólo con quererlo. En la concepción agustiniana de la libertad se ve claramente que la libertad del hombre, para ser auténtica, verdadera y plena, no es ni puede ser una libertad al margen o en contra de Dios, sino en plena armonía con Dios. Por eso suplica humildemente: «Da lo que mandas y manda lo que quieras»,[39] oración que molestaba profundamente a Pelagio.[40] Si, como hemos dicho, atendemos al conjunto del pensamiento agustiniano y sus contextos, puede verse que tiene una noción más bien equilibrada de libertad, pero si se lee parcialmente y con una cierta ingenuidad, puede pasar lo que históricamente ha ocurrido: que se derive fácilmente en un pesimismo antropológico, según el cual parecería que el hombre no puede obrar nunca el bien y, en consecuencia, habría que negar toda posibilidad y razón de ser a la libertad humana.

Si en todas las cosas (a causa de su orden-especie-modo y por su ser-conocer-amar) hay un vestigio de la Trinidad, en el hombre la huella es mucho más fuerte, hasta ser propiamente «imagen», y con el uso de este término Agustín continuó una tradición que arranca del Génesis y pasa por Filón de Alejandría, por padres como Justino, Ireneo y Orígenes y, a partir de él mismo, se proyectará en autores como Buenaventura y Tomás. En función de esa imagen, en el hombre el ser, la verdad y el bien son conscientes y libres, personales: hay en él una memoria *(ser)*, un entendimiento *(conocer)* y una voluntad *(amar)* que tienen que ayudarle a volverse a su origen: Dios.

Hemos dicho antes que Agustín vinculaba la reflexión sobre el tiempo particularmente con el alma, y que esto era importante por el estatuto del tiempo en relación con la conciencia y con la historicidad del hombre. Para Agustín, el tiempo es como la distensión en la que se encuentra el alma en el estado presente. De esta forma, el alma, que es memoria, tiene memoria del pasado (recuerdo), del presente (intuición) y del futuro (expectación). De esta forma también la dis-

[39] *Cf. Conf.*, x, 29, 40.
[40] *Cf. De dono pers.*, xx, 53.

tensión es en cierto modo una dispersión, un derramamiento que hace que el alma pierda consistencia y solidez y, para poder recuperarlas, tiene que recogerse, concentrarse y estabilizarse en lo único que no pasa: la belleza eterna de Dios.

Civitas huius mundi: *bosquejo de algunas ideas políticas*

El hecho de desarrollar tanto la interioridad del hombre no implica un descuido o un desprecio por el aspecto social (la «ciudad de este mundo»), sino todo lo contrario. Precisamente porque en esa interioridad descubre Agustín un yo vinculado ontológicamente al Tú de Dios, deduce que la consecuencia es una trama de relaciones con el resto de los hombres y de la creación entera, y de allí el interés por los otros: ya en los *Soliloquios* aparece claro que el interés por el alma es también el interés por los demás[41] y vive con la convicción de que la finalidad del estudio es compartir la verdad con los demás,[42] y en *La ciudad de Dios* sienta los fundamentos que considera necesarios y básicos para construir todo un tejido de relaciones sociales,[43] desarrollando y aplicando a la vida social ideas que ya tenía en germen en los inicios, como por ejemplo las nociones de orden, razón y unidad expresadas en *El orden*.[44]

Si todo lo que existe está inscrito en una trama de relaciones cuyo último fundamento y fuente es Dios mismo, el cual también es relación,[45] el ser humano no es una excepción. Agustín reconoce el carácter social de la naturaleza humana y lo aprecia, aunque en algunos momentos, en función del fin de su argumentación, pueda parecer algo pesimista;[46] así, cuando dice que la vida social está llena de peligros y de males lo hace sobre todo por mostrar la fragilidad y la imperfectibilidad de la vida temporal, pero si se analiza con más detalle se descubre que su crítica no va contra el carácter social del hombre en sí, carácter que, por otra parte, queda subrayado y valorado en la perfecta sociedad de la ciudad celeste.[47] En otras palabras:

---

41 *Cf. Sol.*, I, 2, 7.
42 *Cf. De civ. Dei*, XIX, 19. *Cf.* también *Epist.*, 169, 13, a Evodio.
43 *Cf. De civ. Dei*, el libro XIX, en especial los capítulos 5 y 7, y 12-26.
44 *Cf. De ord.*, I, 10, 28; II, 11, 30; II, 18, 47.
45 *Cf. Conf.*, XIII, II, 12; *De Trin.*, IX, 14; X, 15.
46 *Cf. De civ. Dei*, XIX, caps. 5 y 7.
47 *Ibid.*, XI, I; XII, I; XIV, 28; XV 1-2; XIX, 27; XXII, 30.

cuando Dios creó al hombre lo creó con un carácter social, y aunque el pecado —tanto el original como el actual— ha logrado dañar la sociabilidad del hombre de tal forma que a veces es tediosa y mala, sin embargo no logra suprimirla completamente, y así puede verse que incluso los hombres más pervertidos buscan en cierto modo la compañía de otros.[48]

Agustín reconoce la necesidad de un orden social y, en consecuencia, de un principio de autoridad política y de la configuración de un Estado *(res publica)*: sin esta organización social la vida del hombre sería, si no imposible, ciertamente caótica e inhumana. Pero para que ese orden social y ese estado sean legítimos deben basarse en la justicia, y puesto que la justicia se define como dar a cada quien lo suyo, la justicia del Estado y de los hombres que lo constituyen debe consistir en reconocer los derechos de Dios, el orden querido por Dios para el hombre y para sus relaciones sociales.[49] Si esta justicia primigenia no se reconoce ni se realiza, es lógico que las injusticias se multipliquen, y sin la justicia los reinos no son sino enormes bandas de ladrones.[50] La razón por la cual se pierde la justicia originaria es la *libido dominandi*,[51] que es la fuerza que mueve a los hombres a querer imponer su propio orden social al margen del orden divino. La *libido dominandi* es consecuencia del pecado original y, como todo pecado, es una *aversio a Deo* y *una conversio ad creaturam*:[52] el hombre, dotado de libertad, quiere ponerse a sí mismo en el lugar de Dios. Esta *libido* es la que ha llevado a los hombres a generar imperios, a conquistar a los pueblos vecinos, a esclavizarlos... olvidando en todo ello el orden establecido por Dios.[53] Pero a pesar de todo, el orden divino termina imponiéndose y, en consecuencia, Dios puede permitir determinados males en el campo de la vida social para sacar de ellos mayores bienes. Así, Agustín entiende que, por ejemplo, Dios consintió la *libido dominandi* de los romanos para poder extender por el mundo una serie de beneficios, de los que no es el menor la difusión de la fe cristiana.[54]

Esto último no es una justificación de las injusticias políticas, sino simplemente una nota del realismo agustiniano: el mundo de-

---

48 *Ibid.*, XIV, 26; XIX, 12.

49 *Ibid.*, II, 21; XIX, 21.

50 «Deseo de dominio» o incluso «erótica del poder.» (*Ibid.*, IV, 4.)

51 *Ibid.*, V, 19.

52 *Cf. De lib. arb.*, I, 16, 35.

53 *Cf. De civ. Dei*, VI, 6.

54 *Ibid.*, todo el libro V, en especial los caps. 1, 11-12, 15-17, 21-22 y 24-26.

bería ser perfecto, y lo sería si el hombre se hubiera adherido libremente al orden establecido y querido por Dios. No ha sido así y el mundo ha caído en la injusticia.[55] Pero el desorden no puede ser absoluto, e incluso en esa injusticia hay un cierto orden, aunque no sea el debido. Dios se vale de esta situación para reordenar la historia, y por eso puede sacar bienes de los males. Y aunque no sea el adecuado, existe sin embargo un cierto orden —el de la *libido dominandi* de los poderosos— en el que la vida del hombre en sociedad, aunque imperfecta y a veces dolorosa, es posible. Evidentemente, si los poderosos se someten al orden debido (Agustín presenta los ejemplos de Constantino y Teodosio), en la medida en que acepten el orden divino, en esa misma medida se seguirán bienes para la vida social.[56]

En esta concepción política subyacen las ideas metafísicas agustinianas: puesto que el mal absoluto no existe, el hombre no puede cometer una injusticia tal que destruya absolutamente todo orden,[57] y a partir de aquí, de un mínimo nivel de orden, puede intentarse la recuperación. Por eso, de nuevo con profundo realismo antropológico, no rechaza sin más la forma de gobierno establecida, sino que propone que se vaya cambiando gradualmente hacia una mayor justicia y, en consecuencia, a un mayor beneficio para el hombre.[58]

El orden, en la medida en que se logra, produce paz, y la paz es la estabilidad perfecta de los seres. De esta forma, la vida política debe trabajar por la paz y en cierto modo lo intenta, incluso cuando el orden en que se asienta no es el debido. La paz no es la mera ausencia de guerra, sino la tranquilidad del orden, y de un orden justo. Por eso Agustín es muy consciente de que no habrá una paz perfecta hasta que no se dé un orden también perfectamente justo, y como esto, en realidad, no puede alcanzarse en este mundo, el realismo agustiniano —a diferencia de lo que después han interpretado algunos de sus lectores— tiene muy claro que es imposible encontrar un «paraíso en la tierra», que la utopía no tiene lugar, que no podemos esperar un mundo perfecto en el estado presente y que, por tanto, nuestra esperanza debe estar puesta en la vida eterna.[59]

[55] *Ibid.*, XV, 11.
[56] *Ibid.*, V, 24-25.
[57] *Cf. De ord.*, II, 4, 11-13.
[58] *Cf. De civ. Dei*, XIX, 13-17.
[59] *Ibid.*, XIV, 25; XV, 4; XIX, 27.

Esto no quiere decir, ni mucho menos, que el hombre deba resignarse a un quietismo estéril y renunciar a toda actividad política e intramundana, sino que, por el contrario, si pretende llegar a la paz perfecta del Reino de los Cielos debe trabajar activamente por «adelantarla» en la medida de lo posible a este mundo.[60] Sabemos que no conseguiremos un mundo perfecto aquí, pero tenemos la obligación de mejorarlo. En esta tarea, Agustín, que vive todavía en un mundo plural, entiende que todos quieren vivir en paz —y, por tanto, en un cierto orden—, y por ello habla de la necesidad de una colaboración entre todos, de la unión de esfuerzos y voluntades de acuerdo con una pluralidad auténtica. Pero también sabe que la diferencia de cosmovisión de unos y otros hace que se produzcan situaciones irreconciliables, pues unos esperan la paz sólo para este mundo y otros saben que una paz perfecta aquí es imposible; por eso deja también muy claro que en determinadas cuestiones no puede el cristiano llegar de ningún modo al compromiso, aunque tenga que sufrir persecución.[61]

Es importante marcar la diferencia entre san Agustín y el llamado «agustinismo político». El obispo de Hipona fue partidario de un «orden cristiano» de la sociedad y, en consonancia con ello, alabó a los emperadores Constantino y Teodosio, aunque insistía en que es imposible encontrar en este mundo un régimen político perfecto y por lo mismo ninguno puede identificarse plenamente con la ciudad de Dios, que trasciende necesariamente el tiempo y el espacio. Pero no todos sus lectores lo entendieron así, y sobre todo a partir del final de la Edad Media, cierta filosofía política pretendió fundamentar en algunas premisas de san Agustín la justificación de un orden político cristiano que, como tal, sería el más perfecto. Estas teorías perdieron con la Ilustración su inspiración cristiana y se tradujeron después, secularizadas, en ideologías utópicas. La historia, por supuesto, desmiente la validez de tales planteamientos: los diversos regímenes cristianos pueden ser en algunos aspectos mejores que otras formas políticas, pero no en todos los casos, y ciertamente ninguno de ellos ha traído el paraíso a la tierra. Pero tales tesis no pueden adjudicarse a san Agustín, que sostenía exactamente la imposibilidad de encontrar en la tierra el Estado de la felicidad perfecta.[62]

---

[60] *Ibid.*, XIX, 16-17; 19; 26.
[61] *Ibid.*, XIV, 28; XIX, 26-28.
[62] *Ibid.*, XIV, 25 y 28.

Gloriosissima Civitas Dei: *la teología de la historia, síntesis y culminación de todas las cosas*

Precisamente porque Agustín reconoce una pluralidad innumerable de espíritus inteligentes y libres, llamados a vivir en el orden del amor, entiende también que todo alcanza su plenitud en la armonía de la ciudad de Dios y concibe este mundo temporal como el camino hacia esa patria.[63] La idea permanecía en germen al inicio, pero pronto empezó a desarrollarla gracias, entre otras cosas, a la experiencia de diálogo y confrontación con el paganismo, lo cual le hizo pensar sobre el papel de la Iglesia en el mundo; y con los donatistas, que le obligaron a reflexionar sobre la pertenencia real y no sólo nominal a la Iglesia. Es importante destacar la influencia que ejerció uno de ellos, Ticonio, un laico expulsado por los donatistas.[64] La más completa exposición de Agustín sobre esto se encuentra en *La ciudad de Dios* (413-426), pero las tesis centrales están enunciadas ciertamente en una serie de sermones de septiembre de 410 y aun mucho antes: *La catequesis de los principiantes*, preparada en torno al año 400, tiene ya ese planteamiento de la historia como designio divino y lucha de las dos ciudades,[65] y en las propias *Confesiones* (397-400) aparece un esbozo en el último libro.[66]

El planteamiento puede resumirse de la siguiente forma: desde su inicio, la creación entera vive en una lucha permanente entre el bien y el mal, es decir, entre la opción por Dios y la opción por la propia nada. Puesto que la creación es un conjunto de relaciones, tales opciones no son sólo individuales, sino que están vinculadas a las de otros seres, de tal forma que la historia puede leerse como un enfrentamiento entre dos tipos de sociedades (o ciudades, según la terminología latina y agustiniana): la que elige a Dios y la que se elige a sí misma. La elección viene determinada por el amor, que, como ya hemos dicho, es uno de los grandes conceptos agustinianos:[67] la ciudad que ama a Dios se olvida de sí misma, y en su olvido de sí misma y en su

---

[63] *Ibid.*, XV, 1.

[64] *Cf.* E. Romero Pose, «Civitas como figura eclesial en Ticonio» y «Ticonio y San Agustín», en *Scripta Collecta*, col. Studia Theologica Matritensia, Madrid, Facultad de Teología San Dámaso, 2008, vol. 1, págs. 515-532 y 547-561.

[65] *Cf. De civ. Dei*, XIX, 31.

[66] *Cf. Conf.*, XIII, 8, 9.

[67] *Cf. De civ. Dei*, XIV, 28.

entrega a Dios encuentra su plenitud; en cambio, la ciudad que se ama a sí misma se olvida de Dios y termina encerrada en su propia realidad miserable, en la soledad radical; lo que para Agustín equivale a la condenación eterna. El amor en el que fundamenta la elección hace que la persona y las sociedades se encuentren o se pierdan a sí mismas. La clave es así profundamente relacional y personal: el yo no puede encontrar su plenitud si no es abriéndose y entregándose amorosamente al Tú absoluto de Dios. Parece paradójico que uno pueda encontrarse en la medida en que se olvida de sí mismo, pero esa paradoja ya aparece en el Evangelio: «si el grano de trigo no cae en tierra y muere, no puede dar fruto; el que pierde su vida la encontrará y el que quiere conservar su vida la perderá» (Jn 12, 24-25).

Las dos ciudades, por tanto, están compuestas, respectivamente, de los hombres y de los ángeles que han optado por Dios o por sí mismos,[68] y por eso una de las ciudades se llama «ciudad de Dios» y la otra «ciudad de este mundo» o «ciudad del diablo».[69] Sin embargo, en el estado presente es imposible determinar con certeza quién pertenece a cada una de ellas: no basta, desde luego, la mera adscripción nominal, ni el mero sentimiento subjetivo, sino que es necesaria una adhesión completa que sólo puede ser determinada por el juicio de Dios.[70] Por eso Agustín deja muy claro que no puede uno considerarse ciudadano de la ciudad celeste aunque pertenezca a la Iglesia, pues hoy muchos que pasan por ser hijos de la Iglesia son en realidad ciudadanos de la ciudad de este mundo. Insiste mucho en esto, y si en determinadas ocasiones Agustín identifica ciudad de Dios con Iglesia, y viceversa, es porque en esos casos el concepto de Iglesia que maneja no es meramente la sociedad de los que aparecen aquí como cristianos, sino que entiende que la Iglesia es el conjunto de los hombres y de los ángeles que han elegido a Dios, aunque esta elección y, por tanto, la pertenencia real a la Iglesia quede para nosotros oculta y permanezca siendo un misterio.

En una clara aplicación de la doctrina paulina, Agustín considera que esta sociedad de seres racionales unidos por el amor a Dios forma un cuerpo espiritual cuya cabeza es Cristo mismo;[71] por eso enseña que el destino de la ciudad celeste —y de la Iglesia— es formar

---

68 *Ibid.*, XII, 1.
69 *Ibid.*, XI, 33.
70 *Ibid.*, I, 35.
71 *Cf. De Trin.*, IV, 8, 12.

el *Christus totus*, el Cristo total,[72] y hacia ese encuentro definitivo avanza la historia, que es así una auténtica historia de salvación: todo alcanzará su sentido, su orden pleno, en el momento de ese cumplimiento y descanso.[73] En cuanto al modo de realización de ese cumplimiento, Agustín va madurando su pensamiento a lo largo de su vida. En algún momento profesó un cierto milenarismo escatológico, pero pronto modificó sus ideas —de nuevo, al parecer, por influencia de Ticonio.[74] Tal como aparece en *La ciudad de Dios*, la consumación consiste en cumplir definitivamente el plan que Dios trazó desde el origen de la creación: la ciudad celeste, creada «en el principio»,[75] llega a su plenitud, a su salvación, a su realización plena cuando se une definitivamente a Dios en el Cristo total. Ha sido creada para participar de la vida divina y termina cumpliendo su vocación a pesar de las vicisitudes del mal y del pecado que Dios termina por poner en su orden. Esta realización es, en definitiva, de Dios mismo a través del Verbo: el movimiento descendente de la Encarnación, la pasión y la cruz tiene después el movimiento ascendente de la resurrección, y el Hijo arrastra tras de sí toda la Historia hasta llevarla a su perfecto cumplimiento. Con este esquema, de alguna forma Agustín recoge, asume y transmite la teología patrística anterior que entendía que la creación no estaba desligada de la Encarnación y de la consumación, sino que forma parte de un único proceso: la historia de la salvación.

Este proceso, al ser historia de la salvación, es también precisamente historia. Es decir, frente a la concepción pagana de su tiempo, que concebía el paso del tiempo como cíclico y descendente y por tanto inexorablemente repetitivo y negativo y en consecuencia terriblemente determinado (de allí la fatal noción de «destino»), Agustín presenta la concepción judeocristiana del tiempo lineal y ascendente:[76] la historia tiene un sentido, una meta, una vocación, y no es de frustración sino de plenitud. Esta idea configura desde entonces la mentalidad occidental, incluso cuando se la haya despojado de su raíz

---

[72] *Cf. In Ioh.*, 28, 1; *In. Ps.*, 56, 1.

[73] *Cf. Conf.*, XIII, 35-38; *De civ. Dei*, XXII, 30; 35, 47.

[74] «Cuando entre los años 418-426 san Agustín escribía en el *De Civitate* duras palabras contra los milenaristas, había leído, sin duda alguna, el *Comentario al Apocalipsis* del donatista Ticonio escrito a finales del siglo IV.» E. Romero Pose, «El milenio en Ticonio», 2008., págs. 465-489.

[75] *Cf. Conf.*, XIII, 3 y 10.

[76] *Cf. De civ. Dei*, XI, 5; XII, 13-20.

profundamente teológica y se la haya traducido en las nociones y los mitos consiguientes de progreso y evolución.

OBRAS DE ESTA EDICIÓN

Las «Confesiones»: autobiografía de una conversión

Los trece libros de las *Confesiones* ofrecen el relato de la conversión de Agustín. La obra es, por tanto, autobiográfica, pero no completa: abarca desde el nacimiento hasta los treinta y tres años, mientras que cuando la escribe cuenta ya unos cuarenta y cinco. Con una actitud muy bien cimentada en la experiencia intensamente vivida, una clave de interpretación teológica y un acercamiento introspectivo, Agustín va recorriendo, libro a libro, las distintas etapas de su historia espiritual dándonos los detalles que considera más adecuados al fin que se propone: animar al lector a dar gracias a Dios por su conversión. Puesto que hemos hablado ya de ese proceso espiritual, para tener una noción sintética del contenido de los libros bastará con presentar un esquema muy sucinto de la temática de cada uno, teniendo en cuenta que después de los primeros nueve libros, de carácter más narrativo, Agustín añade otros cuatro, de recio carácter filosófico y teológico, en los que reflexiona sobre su vocación eterna, inscrita en una historia de la salvación de la que ha llegado a ser consciente (x), que implica el tiempo (xi), la creación entera (xii) y tiene un desenlace de plenitud donde tuvo su origen: en Dios mismo (xiii). De acuerdo con esto, la obra se estructura así:

Primera parte: confesión del pasado

Libro i. Familia, nacimiento, infancia; sus orígenes en Tagaste.

Libro ii. Adolescencia: comienzan sus pecados; los años vividos en Madaura, Tagaste y Cartago.

Libro iii. De los dieciséis a los diecinueve años; de la búsqueda de la belleza en la retórica, a la de la verdad en la filosofía; se establece como profesor en Cartago.

Libro iv. De los diecinueve a los veintiocho años; en el error de los maniqueos; sigue en Cartago.

Libro v. A los veintinueve años; decepción del maniqueísmo; cansado de Cartago, va a vivir a Roma y luego a Milán.

Libro VI. A los treinta años; cae en el escepticismo; conoce a Ambrosio; en Milán.

Libro VII. A los treinta y un años; pasa del escepticismo al neoplatonismo; descubre la iluminación interior; sigue en Milán.

Libro VIII. A los treinta y dos años; la gran crisis y la conversión a la fe; en Milán.

Libro IX. A los treinta y tres años; renuncia a la vida mundana, recibe el bautismo, muerte de Mónica; se retira a Casiciaco, vuelve a Milán y luego espera en Ostia para embarcar a África.

Segunda parte: confesión del presente; transición entre la primera parte (narrativa) y la tercera (reflexiva)

Libro X. La gracia en las tentaciones actuales; el libro de la memoria; a partir de aquí no indica lugar.

Tercera parte: confesión del futuro

Libro XI. La eternidad y el tiempo.

Libro XII. La creación del cielo y de la tierra y lo que de ello puede entenderse.

Libro XIII. La historia y el destino de la ciudad celeste.

La confesión de sus pecados y de la gracia divina en su vida personal alcanza su verdadero valor cuando Agustín descubre que su historia personal forma parte de una historia universal. En ese sentido, Hans Urs von Balthasar indica que los tres últimos libros no son un añadido extraño sino la culminación de los primeros diez.[77]

Por el lugar en que Agustín reseña esta obra en sus *Retractaciones* y por el sitio que ocupan en el catálogo de Posidio, los estudiosos sitúan la redacción de las *Confesiones* entre el año 397 y 400. Cuando escribió las *Confesiones* Agustín era obispo desde hacía pocos años —de dos a cinco—, y en ese tiempo se había curtido ya en la labor pastoral, la predicación, las polémicas con los donatistas... Quedaban atrás, por tanto, los tiempos de tranquila lectura, de estudio y de discusión con los amigos sobre cuestiones filosóficas, y por supuesto quedaban atrás, no sin un trabajo ascético constante, los momentos de pasiones exaltadas: miraba ahora la vida desde otra óptica y con otros fines. Esto ha dado pie a pensar que las *Confesiones* fueran una «jus-

[77] *Cf.* H. U. von Balthasar, *El todo en el fragmento*, Madrid, Encuentro, 2007, págs. 17-18.

tificación» de su pasado por su nueva situación en la Iglesia, o que se tratara de una obra piadosa de edificación en la que, con una sutil presunción, se presentaba a sí mismo como modelo de converso. También se ha pensado que, en cualquier caso, suponen una deformación de los hechos, consciente o no, por la reinterpretación que de ellos hace a la luz de su nueva fe. En realidad, parece que las cosas son muy diversas: en ese momento Agustín tiene ya un lugar suficientemente bien asentado en la Iglesia, de tal forma que no necesita justificarse ante nadie, y aunque él mismo reconoce que una de las intenciones de la obra es la caridad —pues leyéndola sus hermanos puedan alabar a Dios—, también deja muy claro que la otra intención es la humildad: él no se presenta como modelo de nada, el modelo es Dios que lo ha rescatado de la miseria en la que yacía, y esa miseria queda dibujada de forma tan nítida que no da pie a la vanagloria. Finalmente, si es cierto que enfoca los hechos de su pasado y los lee desde la óptica de la fe cristiana que ha adquirido, no es menos cierto que está sinceramente convencido de que tal óptica es el mejor modo de analizar su historia, que por lo demás en la narración de los hechos no parece ser muy distinta de como podría presentarla una óptica diversa.

Por eso, lo que mejor define el contexto de la obra es su título y el sentido que le da el propio Agustín: las «confesiones»; no se trata de ofrecer la relación de los propios pecados —como harán otros autores quizá no más sinceros pero sí menos discretos—, sino de analizar la propia historia, en sus claridades y en sus sombras, con la luz de Dios y, en consecuencia, alabarle por su grandeza, pedirle perdón por las propias faltas, agradecerle su misericordia y suplicarle su auxilio para perseverar en el bien. Por eso la obra no se cierra en el tiempo de la conversión, sino que se prolonga hasta el momento en que el autor escribe y se proyecta a lo que espera para la eternidad.

El carácter autobiográfico y el género literario de confesión a Dios, que imprime un tono de oración, exigen un estilo completamente diverso al de otras obras de Agustín. Es ciertamente distinto de sus primeras obras, cuya preocupación sigue siendo filosófica y que están redactadas en forma de diálogo, y diverge también de sus tratados teológicos posteriores y, por supuesto, de sus sermones. Pero esto no debe extrañar ni supone tampoco ninguna ruptura en su pensamiento: la diferencia se debe básicamente a la singularidad de esta obra, y las ideas que desarrolla se insertan con gran naturalidad en el conjunto del pensamiento agustiniano, si se tiene en cuenta el momen-

to en que fueron escritas; aparecen grandes temas tratados anteriormente y se apuntan otros que progresarán en obras más tardías.

Este cambio de categorías mentales, esta asimilación de una cosmovisión nueva, lleva relacionados muchos otros temas y el autor entra en ellos no como una reflexión teórica sino con una actitud profundamente existencial, intentando descubrir en ellos todas las implicaciones que tienen para su vida y para su destino. Algunos de estos temas referentes a su conversión tienen una rica carga filosófica o teológica y aparecen también en otras obras, pues forman parte de su pensamiento. Señalamos algunos que nos parecen particularmente relevantes y valiosos.

En primer lugar, la teología natural. Las *Confesiones* son un hermoso testimonio de la búsqueda racional de Dios como anhelo ontológico y de su relación con el sentido último de la existencia, con la felicidad absoluta, con la plenitud de la persona, con la primera causa, con el fundamento en el ser de todo lo que existe. Dios aparece como el Bien, la Verdad y la Belleza, como el Único que dota de ser y de sentido a las cosas; un Dios que trasciende el tiempo y el espacio, que es inmutable en sus consejos, sapientísimo y providente. Agustín suele hacer estas reflexiones en un tono de oración y de alabanza, lo que muestra que, a diferencia de otros filósofos, no considera a Dios simplemente como una fuerza anónima o un intelecto distante, sino que es Alguien con quien se puede entablar un diálogo. Es evidente que en este último rasgo cuenta ya, y no poco, su fe cristiana y, en consecuencia, la teología revelada tiene un importantísimo espacio en las *Confesiones*. Sin embargo, Agustín nos hace ver que ya antes de entrar en el cristianismo buscaba a Dios en un sentido ciertamente superior al de una mera idea.

La conversión lleva a Agustín a asumir la fe cristiana. Pero se trata de una conversión en gran medida intelectual, lo que, en cierto modo, significa que tiene que pensar a fondo los contenidos de esa fe, tiene que hacer teología revelada. Aparecen así sus reflexiones sobre la Creación, la Redención y la esperanza futura, sobre Cristo y la Iglesia, sobre el papel, la importancia y la interpretación de las Sagradas Escrituras, sobre la misma realidad de Dios como Trinidad y, por supuesto, sobre la relación del hombre con Dios.

Esta relación del hombre con Dios, vivida y narrada en las *Confesiones* en primera persona, es sin duda uno de los temas capitales. Si Agustín es el gran filósofo del yo, del sujeto (mucho más allá del dios de Sócrates) y de la interioridad (mucho más allá de la interioridad,

en el fondo solipsista, de Plotino), es también el gran filósofo de la relación. De hecho, si Agustín descubre el valor del yo, lo hace porque encuentra que ese yo es valioso en relación con el Tú absoluto de Dios. Luego no se trata de un yo «autónomo e individualista», sino de un yo personal que no se da sin la relación con el Otro. Más aún: es precisamente esa relación la que lo constituye en el ser, y en la medida en que se es consciente de ella se conoce también la propia verdad, y en la medida en que se corresponde a esa relación se alcanza también la propia plenitud. Esa relación es, por tanto, una relación ontológica, epistemológica y moral que me fundamenta en el ser, posibilita mi conocimiento verdadero e implica mi libertad en el amor; es una relación que afecta a toda la persona, una relación existencial.

Por eso, fortalecer esa relación es afianzarme, y apartarme de ella es perderme; Agustín alude repetidamente a la paradoja de que para encontrarse a sí mismo tiene que perderse en el Otro, lo cual no es sino una aplicación de la máxima evangélica «el que quiera salvar su vida, la perderá, pero el que pierda su vida por mí la salvará» (Jn 12, 25). Y tanto si la fortalezco como si la debilito, lo que se ve afectado es mi propio ser, mi conocimiento y mi libertad: soy más, conozco más verdad y soy mejor si la fortalezco, mientras que si me alejo de ella, me alejo del bien, de la verdad y del mismo ser hasta convertirme en región de esterilidad, muy próxima a la nada. Intensificar esa relación, por tanto, me da la sabiduría, la plenitud, me «salva». Alejarme de ella es precisamente lo que constituye el pecado y, al menos como lo concibe san Agustín, es una especie de abandono o deserción del mismo ser, y lo único que produce es frustración y dolor.

Si Dios es el fundamento del ser, del conocer y del querer de toda criatura, y san Agustín busca llegar a Él, tiene que desarrollar algunos elementos de su metafísica, de su epistemología y de su moral. En cuanto a la metafísica, en las *Confesiones* trata también de la creación (con la noción de orden, tomada del neoplatonismo), del tiempo (y su relación con la eternidad, también de raíces plotinianas) y de la historia (no sólo como memoria del pasado sino también como esperanza de futuro). Con todo esto se distancia nítidamente de los filósofos y presenta un planteamiento de raíz judeocristiana pero muy elaborado por él mismo. En el campo de la epistemología proporciona una buena exposición de su teoría de la iluminación y del Maestro interior, según la cual todo conocimiento —no sólo el de fe, también el puramente racional— es fruto de la iluminación de Dios en el alma. Y en el área de la moral presenta su magnífica concepción del *ordo*

amoris, el orden del amor: «mi amor es mi peso». Hay que tener en cuenta que aunque estos tres elementos —ser, conocer, amar— y sus correlativas metafísica, epistemología y moral pueden tratarse como objeto de análisis y pensamiento de forma separada para comprenderlos con una cierta claridad, sin embargo no pueden tomarse como compartimientos estancos sino que, tanto por el carácter existencial de la reflexión y las vivencias de Agustín como por la realidad misma de las cosas, esos tres elementos están íntimamente unidos y se implican mutuamente o, por mejor decirlo, son aspectos inseparables de una misma realidad, y también así, de forma armónica y entrelazada, los presenta muchas veces san Agustín. En estos tres aspectos de lo real —ser, conocer, amar— verá también el obispo una huella de la Trinidad, y por eso los toma incluso como analogía para intentar comprender de algún modo este misterio.

Siempre al hilo de su experiencia elevada a un plano significativamente antropológico, en las *Confesiones* aparecen otros temas relevantes: la filosofía y la ciencia (v, 3-4), la amistad (iv, 7-14), el maniqueísmo (iii, 10, 18; iv, 16, 31, con referencias a lo largo de toda la obra), las relaciones entre la fe y la razón (i, 6, 10), la misión cristiana y su fundamento (iv, 12, 19), la relación entre temor de Dios y esperanza (ix, 5, 9), la memoria, la búsqueda de la belleza y su relación con la búsqueda de Dios. Y, desde luego, datos biográficos de personas muy relacionadas con él, en especial de su madre Mónica, su padre Patricio, su hijo Adeodato, sus amigos Alipio, Nebridio, Simpliciano, Evodio, Romamano, el gran Ambrosio... A través de estos datos y de otros de carácter autobiográfico, la lectura de la obra permite entrar con facilidad en su mundo y en su tiempo. San Agustín habla de ella en las *Retractaciones*:

> Los trece libros de mis *Confesiones* alaban a Dios justo y bueno, por mis males y mis bienes, y despiertan hacia Él al humano entendimiento y corazón. Por lo que a mí se refiere, este efecto me produjeron cuando las escribí y este mismo me producen ahora cuando las leo. Qué entiendan los demás de ellas, no lo sé. Lo que sé es que han agradado y agradan a muchos hermanos. Del libro primero al décimo tratan de mí; en los tres restantes, de las Santas Escrituras, sobre aquello que está escrito: «En el principio hizo Dios el cielo y la tierra» hasta «el descanso del sábado». (*Retract.*, ii, 6.)

Su época valoró bien la obra, y parece que se conoció mucho entonces. En otro lugar señala que es la obra suya que «más se ha difundido y

es la que se lee más frecuentemente y con mayor placer».[78] La Edad Media tuvo las *Confesiones* en gran estima, pues se veía en ellas el testimonio de una experiencia cristiana en algún sentido extraordinaria pero en lo esencial bastante común: el encuentro relacional del amor de Dios con el hombre. La Edad Moderna también las ha apreciado, pero valorando sobre todo la afirmación del yo y quizás interpretándola en clave individualista, hasta el punto de hacer de san Agustín poco menos que «el padre de la subjetividad moderna». Aunque hay un fondo de verdad, debería matizarse, sobre todo para calibrar adecuadamente el sentido del yo agustiniano.

Es cierto, evidentemente, que Agustín habla de la interioridad, del sujeto, del yo, de la propia conciencia, y también es verdad que desde ella enfoca la existencia. Pero hay una distinción esencial que hace radicalmente distinto el planteamiento agustiniano con el yo de los modernos: éstos afirman el yo como categoría primera *(cogito, ergo sum)* a partir de la cual deducen lo demás o en torno a la cual hacen que gire todo, y por eso precisamente derivan hacia la «autonomía de la razón», la «suprema libertad del individuo», o a solipsismos del individuo o de la especie, etc., todo ello profundamente contrario a lo que sostenía el obispo de Hipona. En cambio, el yo de san Agustín es esencialmente «relacional»: no puede «ni existir ni conocerse» con verdad ni alcanzar su plenitud sin la referencia continua, ontológica, al Tú absoluto de Dios. Las *Confesiones* son precisamente la historia de un yo humano, el de Agustín, que iba por su propio camino teniéndose a sí mismo como único punto de referencia, constituido para sí mismo como criterio de belleza, de verdad y de bien, y muestran de forma descarnada las regiones de soledad, de tristeza y de frustración a las que por esa senda llegó, hasta que de pronto experimentó el hecho de ser amado por el Tú de Dios en Cristo, y al descubrir ese Tú descubrió simultáneamente su propio yo en su verdad más profunda: la de criatura dependiente en el amor. Las consecuencias de este planteamiento no pueden ser para él ni la lucha de clases, ni la ley del más fuerte, ni el libre mercado absoluto, ni la supervivencia de los más aptos, ni la dialéctica oposición de contrarios; las consecuencias van por el orden del amor, por la proyección de la caridad, por la armonía y el diálogo.

Encuadrada en su propio contexto histórico, la importancia del yo en las *Confesiones* está en que queda definido, destacado y salvado del

78 *De dono pers.*, XX, 53.

magma panteísta del platonismo, del determinismo de los maniqueos y del irracionalismo de las religiones paganas, que eran los grandes sistemas de pensamiento y de mística que llenaban aquel mundo. El yo de Agustín destaca, se subraya y se salva (existe, es decir, *ex-siste*, sale a estar en pie) a partir de una relación ontológica de amor de Dios al hombre. Agustín la ha vivido, y por eso da testimonio de ella. Así, su yo se funda y tiene consistencia y llega a ser consciente de sí mismo en y por una relación de amor en la que la «primacía» no es nunca ese yo sino un Tú mayor que puede elevar ese yo y darle estabilidad, porque toda relación de amor presupone una alteridad: alguien que me saca de mí mismo, y una relación de amor salvífica requiere una alteridad absoluta: alguien que me redima de mi propia contingencia y que, sin embargo, sea capaz de conservar mi identidad. En esto se separa de propuestas como la de Plotino, que superan la contingencia al precio de disolver la identidad de la parte en el todo, o del otro extremo, el individualismo que conserva la identidad hasta tal punto de encerrar al hombre en una inmanencia minúscula, hermética y radicalmente solitaria.

«Contra los académicos»: la superación del escepticismo

Según explica san Agustín al inicio de la obra, los tres libros *Contra los académicos* recogen las conversaciones mantenidas en Casiciaco sobre la filosofía escéptica de la Academia nueva. En el primer libro disputan los discípulos de Agustín, Trigecio y Licencio, el hijo de Romaniano, el mecenas a quien se dedica la obra. En el segundo los que debaten son los maestros, Agustín y Alipio. Y en el tercero, aunque teóricamente se mantiene la disputa entre los dos últimos, es Agustín quien hace la exposición magistral y extrae las conclusiones.

La obra se estructura claramente en los tres libros de que consta, pero tanto dentro de cada uno como entre unos y otros pueden advertirse rasgos de una construcción más dinámica y compleja. Así, la secuencia de los libros corresponde a un esquema de «planteamiento, nudo y desenlace»: en el primero, con la discusión de los discípulos se presentan las dos posiciones enfrentadas, en un plano y en un tono un tanto «escolar» como un ejercicio dialéctico que Agustín propone a sus alumnos y en el cual ellos casi «recitan» la lección aprendida. En cambio, en el segundo libro la cuestión se complica, pues al discutir Alipio y Agustín no tanto como profesores sino como partes que viven

el problema como drama personal, la disputa tiene ya implicaciones existenciales que no dejan muy claro por qué deba preferirse una tesis a la otra y, sobre todo, quién es realmente el que defiende la posición escéptica y quién la realista. El desenlace llega en el tercer libro, gracias sobre todo a la «clase magistral» de Agustín, que en el diálogo mayéutico con Alipio ha ido descubriendo alguna luz.

En el libro I la cuestión fundamental es ver si es feliz quien busca la verdad o sólo quien la encuentra. Para ello, tras el preámbulo (cap. 1) y el planteamiento de la cuestión (caps. 2-3), se procede por definiciones (4-8) y se llega a la conclusión y recapitulación (9). El libro II trata de la doctrina académica y del modo de afrontar la discusión en torno a ella: tras el largo preámbulo (1-3) se retoma la materia (4), se hace una síntesis de la doctrina escéptica (4-6) y Alipio y Agustín discuten sobre el método y el fondo del debate (7-12). En la conclusión se recapitulan los términos y las posiciones (13). En el libro III el preámbulo es muy breve y sirve para retomar la cuestión y situarla en su contexto (1). Se analizan después los argumentos escépticos y se critican a fondo como si se siguieran cinco pasos: primero, en general (3-6), a continuación, en sus autoridades, Cicerón y Zenón (7-9), luego en la raíz de los reparos escépticos (10-12), en la relación entre sabiduría y sabio (13-14) y las consecuencias del escepticismo (15-16). Agustín presenta después su tesis sobre la verdadera convicción académica (17-19), y se concluye con la esperanza de encontrar la verdad (20).

Sin contar con el tratado perdido *Sobre lo bello y lo apto*, escrito todavía en su período maniqueo, los tres libros de *Contra los académicos* forman la primera obra de Agustín, y también la primera obra compuesta según su nueva mentalidad tras la conversión. La escribe en Casiciaco, y la obra refleja el ambiente campestre y el tipo de vida en la finca: Agustín conversa con sus amigos sobre densas cuestiones filosóficas y existenciales, forma a unos jóvenes en las artes y la filosofía, purifica su espíritu y lamenta tener que ocupar parte del tiempo en labores de intendencia de la casa.

El hecho de que sea la primera obra «cristiana» de Agustín indica ya la importancia que el argumento tenía para él: da la impresión de que no quisiera pasar adelante antes de haber rebatido los argumentos del escepticismo. El deseo de la verdad ardía en Agustín desde la lectura del *Hortensio* de Cicerón, y después de haber escapado de los maniqueos volvió al filósofo romano a fin de encontrar en él algo de sabiduría; así, de la mano de Cicerón entra Agustín en el escepticismo de los académicos. Su estancia allí le dejará una importante huella,

que la conversión vivida pocas semanas atrás no había logrado borrar. Por eso le urgía resolver la cuestión: ¿existe realmente la verdad? Y si existe, ¿puede el hombre conocerla? Pero no una verdad abstracta y lejana, sino la verdad concreta y real que afecta a la propia vida: ¿puede el hombre, el yo de Agustín, ser feliz? ¿Cómo, a través de qué camino? ¿En qué consiste esta sabiduría? Los escépticos le han dicho que no hay nada seguro y que lo único que podemos hacer es dejarnos llevar por las probabilidades. Por lo que dice en el diálogo, se ve que Agustín entró a fondo en esas tesis y las llevó a un límite extremo. Por eso, tras la experiencia cierta de la conversión tiene necesidad urgente de «entender para creer»: él cree, y precisamente porque ha vivido una experiencia intensa de encuentro con la Verdad, necesita fundamentarla racionalmente, necesita convencerse de la posibilidad metafísica y racional de ese encuentro.

La obra está dedicada a Romaniano, su benefactor y amigo, un noble paisano suyo que —como dice Agustín en el diálogo— cuando murió Patricio acogió a Agustín como a un hijo, le financió su carrera y lo distinguió con su amistad.[79] Agustín le guardó siempre gratitud. En el tiempo del diálogo, Romaniano atravesaba un revés de fortuna y había tenido que ir a la corte imperial de Milán a arreglar sus asuntos. Al encontrar allí a Agustín, le encomendó la educación de su hijo Licencio. Tanto por este diálogo como por el testimonio de las *Confesiones*[80] sabemos que Romaniano tenía intención de formar parte de la comunidad de estudio que Agustín, Nebridio, Evodio y sobre todo Alipio, el testigo de la conversión de Agustín, querían constituir, y llegó a ofrecer su propio patrimonio para ello. Y si el matrimonio impidió a algunos amigos unirse al grupo, a Romaniano parece que se lo impidieron los asuntos jurídicos en los que estaba entonces ocupado.

El tema fundamental del diálogo es la existencia, la búsqueda y el conocimiento de la verdad en relación con la felicidad del hombre. Así se plantea como una discusión entre las tesis contrarias: el escepticismo y el realismo. Esto hace que la obra tenga que entrar en una serie de temas relacionados con tales cuestiones: el conocimiento no sólo de las verdades sino también de los valores (II, 9-10), la relación entre verdad y bien (I, 2; III, 15-16), los grados de certeza (III, 11-14), la historia de la filosofía (II, 4-6; III, 7-9; III, 17-18), la percepción sen-

[79] *Cf. Contra acad.*, II, 2, 3.
[80] *Cf. Conf.*, VI, XIV, 24; *Contra acad.*, II, 2, 4.

sible (III, 11), el error (I, 4) y la probabilidad (II, 11), la concepción de la sabiduría (I, 5-6)... Tangencialmente aparecen también otros temas con una cierta relevancia: la amistad, las artes liberales, la pedagogía, su sentido y sus métodos (I, 1, 4), el valor educativo de la poesía y de Cicerón en particular (III, 4, 7), notas biográficas de Agustín (II, 1-2), de su contexto y de su tiempo.

Aunque es su primera obra cristiana y, como muestra bien en las *Retractaciones*,[81] con el paso del tiempo moderará alguna de las expresiones que contiene, el diálogo *Contra los académicos* es una obra importante en la vida de Agustín: en ella recoge su debate interior con el escepticismo y su lucha por liberarse de él, para poder asentar la verdad y construir su vida sobre ella. Este carácter existencial y biográfico imprime en el diálogo una gran frescura y un sello de autenticidad.

La argumentación y el contenido de la obra resultan valiosos para la historia de la filosofía principalmente por dos motivos: primero, porque testimonia la doctrina escéptica y da al menos dos interpretaciones de ella, la «versión popular» y la «doctrina oculta»; el segundo motivo es la refutación del escepticismo: sus argumentos van a la raíz del problema mediante la lógica y el sentido común. Pero la conclusión de la refutación es más bien sobria: Agustín es consciente de que desmontar la tesis de que «ningún hombre puede conocer la verdad» no implica la contraria «todo hombre conoce la verdad», sino una situación más modesta: «el hombre puede conocer la verdad», lo que no significa que de hecho y necesariamente la conozca. Hay que tener en cuenta que tanto en san Agustín como en buena parte de sus lectores la pregunta sobre la verdad no se plantea sólo referida al mundo contingente sino, sobre todo, a la totalidad de la existencia y su sentido. De aquí se derivan conexiones religiosas y teológicas y, en consecuencia, está implicado el conocimiento de fe y su interacción con la razón. Todo esto tendrá su eco en el nominalismo de la Edad Media, en la Reforma, en la tensión entre racionalismo y fideísmo propia de la Ilustración, en el «agnosticismo» del siglo XIX, en el positivismo y en el neopositivismo, y también en el abandono nihilista de los valores y la aceptación de un «pensamiento débil» en la posmodernidad.

---

[81] *Cf. Retract.*, I, 1.

CRONOLOGÍA

354 Agustín nace en Tagaste el 13 de noviembre, hijo de Patricio y Mónica.
367 Inicia estudios en Madaura.
370 Vuelve a Tagaste.
371 Estudia en Cartago. Lee el *Hortensio* de Cicerón, que le influirá profundamente. Cohabita con una mujer.
372 Muere su padre.
373 Inicio de su etapa maniquea. Nace su hijo Adeodato.
374 Enseña retórica en Tagaste.
375 Abre una escuela de retórica en Cartago. Queda muy afectado por la muerte de un amigo y compañero de estudios.
379 Escribe *Sobre lo bello y lo apto* (perdido).
382 Se entrevista con el obispo maniqueo Fausto y queda desengañado de la secta.
383 Enseña en Roma.
384 Se traslada con su madre a Milán. Se separa de su concubina y se une a otra, de la que también se separará. Conoce al obispo Ambrosio y a los neoplatónicos cristianos.
385 Se le encarga pronunciar los panegíricos de Valentiniano y Bautón.
386 Conversación con Simpliciano y Ponticiano. Se produce la conversión interior. Se retira a la finca de Casiciaco para dedicarse a la oración y al estudio. Escribe *Contra los académicos*, *De la vida feliz*, *El orden* y *Epístolas* (éstas, desde ese momento hasta su muerte, en 430).[82]

[82] Las obras aparecen en el año en que Agustín comenzó a trabajar en ellas; si no las terminó ese mismo año, se indica entre paréntesis la fecha de finalización.

387 El 24 de abril, en la vigilia pascual, es bautizado por el obispo Ambrosio de Milán junto con su hijo Adeodato. Decide volver a Cartago, y su madre Mónica muere mientras esperaban embarcar en Ostia. Escribe los *Soliloquios*, *La inmortalidad del alma*, *La música* (391) y *La dimensión del alma* (388).

388 Llega a Cartago. Funda un monasterio en Tagaste. Escribe *Las costumbres de la Iglesia católica y de los maniqueos* (390), *Sobre el Génesis contra los maniqueos* y *El libre albedrío* (395).

389 Muere su hijo Adeodato. Escribe *El maestro*, *La verdadera religión* (391) y *Ochenta y tres cuestiones diversas* (396).

391 Es ordenado sacerdote en Hipona, donde funda otro monasterio. Escribe *La utilidad de creer*, *Sobre las dos almas contra los maniqueos*, *Disputa contra Fortunato* y *Enarraciones sobre los Salmos* (415).

392 Se produce la disputa con el maniqueo Fortunato.

393 En el Sínodo de Hipona, predica sobre la fe y el símbolo. Intenta entablar correspondencia con san Jerónimo. Escribe *La fe y el símbolo*, *Comentario inacabado del Génesis a la letra* (394), *El sermón del Señor en el monte* (396), *Salmo contra el partido de Donato* (396), *Contra Adimanto* (396), *Exposición de algunas proposiciones de la Carta a los Romanos* (396), *Exposición sobre la Carta a los Gálatas* (396), *Exposición comenzada sobre la Carta a los Romanos* (396) y *Carta 28 a Jerónimo* (396).

394 Probable inicio de la correspondencia entre san Agustín y Paulino de Nola. Escribe *La mentira* (395) y *La continencia* (395).

395 Es consagrado obispo auxiliar de Hipona.

396 Escribe *Diversas cuestiones a Simpliciano* (397), *La lucha cristiana* (397), *Contra la Carta de los maniqueos que llaman del Fundamento* (397) y *La doctrina cristiana* (397).

397 Asiste a un concilio en Cartago y sucede a Valerio en la sede de Hipona. Se produce la controversia con san Jerónimo sobre las traducciones de la Biblia. Escribe *Cuestiones de los Evangelios* (400) y *Anotaciones a Job* (400).

398 Disputa con el donatista Fortunio y con el maniqueo Félix, que se convierte.

Hay que tener en cuenta que no de todas estas obras se tiene seguridad absoluta de su fecha. En cualquier caso, seguimos el criterio de V. Capánaga, en *Obras completas*, 1994, vol. 1, págs. 384-387.

399 Se entrevista con el obispo maniqueo Crispín.
400 Escribe *La catequesis de los principiantes*, las *Confesiones*, *Contra Fausto maniqueo*, *El consenso de los Evangelistas*, *El trabajo de los monjes*, *La fe en lo que no se ve*, *Contra la Epístola de Parmeniano*, *Sobre el bautismo contra los donatistas*, *El bien conyugal*, *La santa virginidad* (401), *La Trinidad* (416) y *Comentario sobre el Génesis a la letra* (415).
401 Asiste a un concilio en Cartago. Polémica con los donatistas. Escribe *Contra la Carta de Petiliano*.
402 Escribe *La unidad de la Iglesia*.
404 Asiste al Concilio de Cartago. Escribe *Las actas con Félix maniqueo*.
405 Escribe *La naturaleza del bien contra los maniqueos* y *Contra Secundino maniqueo* (406).
406 Escribe *La adivinación de los demonios* (411).
408 Escribe *Seis cuestiones contra los paganos* (409).
410 Conferencia entre donatistas y católicos en Cartago. Inicia la polémica contra Pelagio y sus seguidores. Escribe *El único bautismo, contra Petiliano* y *Sermón sobre el saqueo de Roma*.
411 Escribe *Resumen de la conferencia con los donatistas*.
412 Escribe el *Libro contra los donatistas tras la conferencia*, *Los méritos y el perdón de los pecados y el bautismo de los niños*, y *El espíritu y la letra*.
413 Escribe *La fe y las obras*, *Epístola 147 sobre la visión de Dios* y empieza *La ciudad de Dios* (terminada en 426).
414 Recibe a Paulo Orosio y lo envía a Palestina en la polémica contra los pelagianos. Escribe *El bien de la viudez* y *Epístola 157 a Hilario*.
415 Escribe *La naturaleza y la gracia*, *La perfección de la justicia del hombre*, *El origen del alma del hombre* y *Contra los priscilianistas y origenistas, a Orosio*.
416 Asiste al Concilio de Milevi contra los pelagianos. Escribe el *Tratado sobre el Evangelio de Juan* (417) y *Sobre la epístola de Juan a los partos*.
417 Escribe *Los hechos de Pelagio en el Sínodo de Dióspolis*, *La corrección de los donatistas* y *La presencia de Dios*.
418 Disputa contra el obispo donatista Emérito. Escribe *La gracia de Cristo y el pecado original*, *Contra cierto sermón de los arrianos* y *La paciencia*.
419 Asiste a un concilio en Cartago. Escribe *Los cónyuges adúlteros*,

Locuciones sobre el Heptateuco, *Cuestiones sobre el Heptateuco* y *El fin del mundo.*

420 Escribe *El matrimonio y la concupiscencia*, *El alma y su origen*, *Contra dos epístolas de los pelagianos*, *Contra la mentira*, *Contra Gaudencio* y *Contra el adversario de la ley y los profetas.*

421 Escribe *Contra Juliano*, *Enquiridion para Lorenzo* y *El cuidado de los muertos.*

422 Escribe *Sobre ocho cuestiones de Dulcicio.*

423 Escribe la *Epístola 211 a las monjas: Regla.*

426 Designa a Heraclio como obispo auxiliar y sucesor. Escribe *La gracia y el libre arbitrio* (427), *La corrección y la gracia* (427) y *Retractaciones* (427).

427 Escribe: *Espejo de la Sagrada Escritura.*

428 Entrevista con el obispo arriano Maximiano. Escribe *Conversación con Maximino, obispo arriano*, *Contra Maximino*, *Sobre las herejías, a Quodvultdeus*, *Tratado contra los judíos*, *La predestinación de los santos* (429) y *El don de la perseverancia* (429).

430 Escribe *Contra Juliano* (obra inacabada). El 28 de agosto muere en Hipona. Es enterrado en su basílica de la Paz.

GLOSARIO

ALMA *(anima)*
Principio vital del hombre y, por tanto, lo que anima su cuerpo, le da unidad y mantiene en equilibrio las facultades humanas. Por su sentido interior recibe y comprende las sensaciones exteriores y, sobre todo, es capaz de aprehender y comprender la verdad de las cosas por el proceso de iluminación. Tiene como facultades la memoria, el entendimiento y la voluntad. Por la primera mantiene su propia identidad, por la segunda comprende la verdad y por la tercera actúa libremente. Las tres facultades se corresponden así con el ser, el entender y el amar, y son vestigios de la Trinidad en el hombre. Agustín intuye que el alma se encuentra distendida en el tiempo, y esto implica el carácter histórico del ser humano, lo que hace que el hombre tenga memoria del pasado (recuerdo), presente (intuición) y futuro (expectación). Aunque Agustín enfatiza en su antropología el valor del alma, no puede decirse que acepte sin más el dualismo de los neoplatónicos, pues en muchas ocasiones reconoce, a diferencia de aquéllos, que el hombre consiste en la unidad de alma y cuerpo, y éste no es una mera cárcel para el alma, ni tampoco un castigo, ya que la materia no es en sí misma mala y el cuerpo está llamado a unirse al alma para siempre en la resurrección.

AMOR *(amor, dilectio)*
El amor es la tendencia o el impulso de las cosas hacia su propio bien, con la intención de alcanzar la paz o el descanso. De esta forma, el amor es como el peso de las cosas, su densidad, lo que las orienta y mueve hacia el orden o el lugar que les corresponde. Puesto que Dios es el bien máximo de todas las cosas, todas se encuentran de alguna forma ordenadas hacia Dios. El amor es así el principio ontológico

que estructura toda la creación y toda la historia, que es concebida por Agustín como una sinfonía de relaciones en el amor. En el caso de las criaturas intelectuales, esto es, ángeles y hombres, el amor está vinculado con la libertad. Esto implica que la criatura libre pueda orientarse hacia el bien supremo que es Dios o hacia el bien menor que es ella misma: en el primer caso, la persona alcanza su plenitud y su paz, y en el segundo se queda radicalmente sola y en guerra consigo misma. Dado que el amor configura todas las cosas, esta doble dirección del amor (a Dios o a sí mismo) marca también la dirección de la historia universal y personal. Por eso el amor termina definiendo el ser de la persona: «Mi amor es mi peso y me lleva a donde soy llevado», «Cada cual es según su amor».

CREACIÓN *(creatio)*
En contra de las tesis maniqueas y platónicas que sostenían que la creación del mundo partía de una materia preexistente e informe (y en el caso de los maniqueos, también mala), Agustín, apoyado en los relatos del Génesis, entiende que Dios ha creado las cosas a partir de la nada y por una voluntad soberana y buena. De esta forma, todo lo que existe, «las naturalezas», son en sí mismas originalmente buenas y el cosmos no es algo ya determinado y fijo sino más bien y en consonancia con lo que entendían los Padres anteriores, como Justino o Ireneo, una creación continua que todavía no ha llegado a su plenitud: Dios va sacando de la nada las cosas y lo primero que hace es crear una «tierra informe», una materia «casi-nada» a la que, por medio de las *rationes seminales*, infundirá las diferentes formas de los seres creados en un proceso que dura el tiempo de la historia. El tiempo es coexistente con la creación hasta que ésta llegue a su plenitud. La creación guarda los vestigios de la Trinidad y por eso en todas las cosas hay modo o medida, especie o número o belleza, y orden o peso. En función de ello, los seres creados se trascienden a sí mismos y están implicados en un orden ontológico que remite al Creador.

CRISTO *(Christus, Dominus Jesus)*
Aunque quizá no presenta una cristología sistemática y su pensamiento sobre Jesucristo lo expresa frecuentemente en el contexto de sus polémicas teológicas, sin embargo hay una serie de ideas que Agustín tiene claras desde su conversión. Así, afirma la encarnación del Verbo en Cristo, en función de la cual se constituye como el único

Mediador entre Dios y los hombres. Puesto que el Verbo es la Sabiduría de Dios, Cristo es el auténtico y único Maestro del hombre, no sólo porque nos revela históricamente el plan divino sino porque todo lo que podemos conocer con verdad lo conocemos por su iluminación interior. Al aceptar la humillación de la encarnación, de la pasión, el dolor y la muerte, el Verbo en Cristo se constituye como Salvador del hombre: restaura la relación original del hombre con Dios y posibilita nuestro acceso a Dios y a la vida eterna. Cristo resucitó y ascendió a los cielos, como afirma el Evangelio, pero vive también en la Iglesia. Siguiendo a san Pablo, Agustín sostiene que Cristo es cabeza de la Iglesia y ésta es su cuerpo, de tal forma que juntos forman el «Cristo total», cuya plenitud se verá al final de la historia en la gloria.

DIOS *(Deus)*
En su concepción de Dios, Agustín cuenta con nociones filosóficas pero sobre todo con su fe y experiencia cristianas, y a la luz de éstas modifica o interpreta las nociones filosóficas. De esta forma entiende que Dios es Trinidad y atribuye al Padre la Creación, al Hijo la Redención y al Espíritu Santo el sostenimiento de la vida y el impulso hacia el bien. Al hablar de Dios como tal, normalmente se refiere al Padre y le asigna las características metafísicas que los filósofos piensan de Dios: el Sumo Bien, eternidad, impasibilidad... El Hijo es la Sabiduría de Dios, y por tanto *Logos* o Verbo, el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de todas las cosas, la Verdad divina. El Espíritu Santo es el Amor de Dios, que se difunde en todas las cosas y las atrae.

DOS CIUDADES *(duae Civitates)*
La historia de la creación es la historia de la salvación, y la fuerza que la mueve es el amor. El amor lleva a la criatura a elegir entre Dios y ella misma, y esto marca una lucha entre dos tipos de sociedades o ciudades: la de Dios y la de este mundo: «Y así dos amores hicieron dos ciudades, el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial».[83] La historia es la tensión entre ambas, con el triunfo definitivo de la ciudad de Dios y la ruina absoluta de la terrena.

[83] *De civ. Dei*, XIV, 28.

ENTENDIMIENTO *(intellectus)*
Como facultad del alma, está en relación con la memoria y la voluntad, y como ellas es vestigio de la Trinidad en el hombre: memoria-ser, entendimiento-conocer, voluntad-amar. Guarda también relación con el número o especie de la tríada modo, especie y orden, en cuanto que la especie es el principio de intelección de las cosas y el entendimiento es la facultad de comprenderlas.

ESPECIE *(species, numerus)*
En latín, *species* significa apariencia y también belleza. Agustín da a este término más o menos el sentido de forma o esencia de las cosas, aquello por lo cual son lo que son. Guarda relación con los conceptos de modo o medida y peso u orden, y con ellos forma una de las tríadas que constituyen ontológicamente las cosas como vestigio o huella de la Trinidad que las ha creado.

FE *(fides)*
Es una forma de conocimiento cierto (por tanto, no es duda ni opinión) que se diferencia del conocimiento de la razón por la ausencia del objeto conocido: Dios. Por eso se constituye también como confianza y se basa en el amor: se conoce lo que se ama. Sin embargo, guarda relación con la razón: «Creer para entender y entender para creer» son fórmulas clásicas de la tradición agustiniana. Agustín concibe con cierta naturalidad la relación de la fe y la razón no sólo porque entiende que el hombre es una unidad, sino también por su teoría del conocimiento como iluminación: si el propio conocimiento natural es, en realidad, iluminación del Maestro interior en el alma, la fe sólo supone una «mayor intensidad» de iluminación, pero no una forma esencialmente distinta de conocimiento.

FILOSOFÍA *(philosophia, sapientia)*
Agustín se vale de la definición etimológica de filosofía como amor a la sabiduría para entenderla como un saber donde se integran razón y amor al objeto conocido, que consiste en último término en Dios y en la realidad como Dios la conoce. Por eso la filosofía «humana» —la de los antiguos griegos, por ejemplo, y sobre todo la de los «platónicos»— ayuda a aproximarse a Dios, pero no es la sabiduría perfecta o completa: ésta sólo puede alcanzarse por la iluminación de la fe. Pero la propia razón humana es también para Agustín una iluminación, y esto, unido a la consideración de la unidad del hombre

concreto, hace que en el obispo de Hipona se dé una cierta continuidad entre razón y fe y que la filosofía desemboque naturalmente en teología, sin una división clara y radical entre ambas como sucederá después de Tomás de Aquino. La sabiduría, por lo demás, no es un mero conocimiento intelectual sino existencial: la felicidad y la plenitud de la persona están en ella implicadas.

GRACIA *(gratia)*
Es la presencia y la acción de Dios, y en concreto del Espíritu Santo, en las criaturas, presencia y acción que las mantiene en el ser, les da inteligibilidad y las impulsa al amor divino. De esta forma, Agustín entiende que la gracia no es un tipo de realidad separada del llamado «orden de la naturaleza» sino que está implicado en éste, más aún, lo posibilita. Por eso comprende que la gracia no se opone a la libertad sino que está en armonía con ella, ya que la libertad misma es gracia, y si elige lo que debe, es decir, el amor a Dios, encuentra realmente su plenitud. La escolástica tardomedieval interpretará la doctrina agustiniana en categorías aristotélicas, olvidando o incluso rechazando el trasfondo neoplatónico de san Agustín, y con ello generará una doctrina de la gracia y de la libertad que será discutida ampliamente en la Reforma y a lo largo de toda la Modernidad.

LIBERTAD *(libertas, liberum arbitrium)*
San Agustín desarrolla sus ideas sobre la libertad no sólo pero sobre todo en el contexto de la polémica antipelagiana. Frente a los pelagianos, que exageraban el valor y la bondad de la libertad humana, Agustín primero subraya el origen divino de la libertad en el hombre y la relaciona con su noción de amor o tendencia al bien divino. Distingue después diversos tipos de libertad, según el estado del hombre: la primera es la libertad en estado original (antes del pecado de Adán) que permitía al hombre «poder no pecar» si se mantenía fiel a Dios. Pero como Adán pecó, entonces la libertad cayó de su estado de gracia a un estado de tal daño que todo lo que elige está viciado: es una libertad que «no puede no pecar» o una libertad falsa. Pero la salvación que Cristo realiza permite al hombre poder superar ese estado y devuelve aquella libertad de «poder no pecar». Si, merced a esta gracia, el hombre no peca, podrá alcanzar, en la vida eterna, la libertad verdadera y plena de los bienaventurados, la que consiste en «no poder pecar». Es importante insistir en dos cosas: primero, para Agustín, la noción de libertad está intrínsecamente conectada con la noción

de amor, y así se explica que una libertad que elige amar a Dios sobre todas las cosas «no pueda pecar»; y segundo, la libertad es ella misma gracia, la acción de Dios que lleva a la elección del bien divino, por lo que no tiene sentido oponerla a la gracia, a no ser que sea al margen del bien divino, con lo cual se tiene una libertad pecadora o falsa.

MAL *(malum)*
El problema del mal inquieta a Agustín desde su infancia. En su período maniqueo podía explicarlo por el principio dualista, pero al analizarlo más detenidamente advierte que tal explicación es insuficiente. La filosofía neoplatónica le ofrece la base de una respuesta más satisfactoria: el mal no tiene entidad propia sino que existe como privación de ser en una naturaleza. Dado que la fe le asegura que todas las naturalezas, al ser creadas por un Dios bueno, son originalmente buenas, el mal es una disminución de su ser. El mal es un desorden, puesto que Dios ha creado seres buenos. En su origen, ese desorden depende no de una naturaleza mala sino de una voluntad que se pervierte, que quiere mal las cosas que son buenas. El origen del mal es así un pecado: un abandono del orden querido originalmente por Dios. Los males son entonces consecuencia del pecado, aunque llegue un momento en que sean ya involuntarios, como la muerte. Pero el mal no puede tener la última palabra: Dios restaura ese orden ordenando también la mala voluntad, colocándola en el sitio que ahora le corresponde.

MEMORIA *(memoria)*
Junto con los conceptos de entendimiento y voluntad, forma parte de las facultades del alma y muestra que el hombre es no sólo vestigio de la Trinidad, sino imagen de Dios mismo. La memoria guarda relación con el ser, lo mismo que el entendimiento con el conocer y la voluntad con el amor. Con ella Agustín quiere significar la permanencia del ser de las cosas y su propia identidad. En este sentido guarda una cierta analogía con la «medida» de la tríada medida-especie-orden.

MODO *(modus, mensura)*
En latín, *modus* significa una cierta proporción. Agustín lo entiende también como mensura, medida, y por este concepto entiende la limitación propia de los seres, aquello que los hace estar contenidos en sí mismos y tener su propia identidad. Este concepto está vinculado con los de número-especie y peso-orden.

ORDEN *(ordo, pondus)*
En la estela de la tradición platónico-plotiniana, Agustín concibe la totalidad de la existencia como dispuesta en armonía, ordenada, de tal forma que no sólo el conjunto es equilibrado sino que cada una de sus partes, es decir, cada ser individual busca su propio lugar y tiene su propio orden. El orden, pues, atraviesa la existencia como una de sus estructuras ontológicas básicas. Por eso lo relaciona también con el concepto de *pondus*, peso: como si los seres tuvieran una gravedad que los lleva a ponerse en su propio sitio. En este sentido, el orden tiene un matiz importante de «causa final». Cuando el orden es perfecto, se consigue la paz, «la tranquilidad del orden»,[84] que es lo que todos los seres buscan y apetecen. *Ordo* y *pondus* son también conceptos que Agustín relaciona con modo-medida, especie-número, y con ellos forma una de las tríadas que están presentes como huella de la Trinidad en toda la creación.

PECADO *(peccatum)*
Es el desorden de la voluntad libre que se prefiere a sí misma antes que a Dios. De esta forma, el pecado es un abandono de Dios *(aversio a Deo)* para volverse hacia sí mismo *(conversio ad creaturam)*.[85] La restauración del orden, o de la justicia violada, implica la pena del pecado, y en este sentido Agustín entiende que los males padecidos son parte de esa pena. El pecado no afecta sólo a quien lo comete sino que, en virtud de la relación de orden de toda la creación, sus consecuencias afectan también al conjunto, de tal modo que los males son fruto del pecado aunque no sean responsabilidad del que los padece; en este caso, prueban su paciencia y le ayudan a purificarse y a amar a Dios.

PECADO ORIGINAL *(originale peccatum)*
Sobre textos paulinos (Rom 7 y 9; 1 Cor 15) interpretados por autores anteriores a él (Orígenes, Cipriano, Tertuliano...) a la luz de su propia experiencia, teniendo en cuenta la práctica del bautismo de infantes, Agustín consolida la doctrina del pecado original. La culpa de Adán se transmite a su descendencia como una solidaridad en el pecado, necesaria para la posterior solidaridad en la salvación de Cristo, de tal forma que toda la naturaleza humana ha caído con Adán y está por

[84] *De civ. Dei*, XIX, 13.
[85] *Ad Simplicianum*, 1, 2, 18.

tanto inclinada al mal. Esa inclinación explica los pecados personales. Pero es también la causa del sufrimiento de los males que no son directamente atribuibles a una culpa personal, como el sufrimiento de los inocentes.

VOLUNTAD *(voluntas)*
Es la tendencia de las cosas hacia su propio bien. En ese sentido está polarizada por el amor. En los seres intelectuales (ángeles y hombres) es una tendencia libre y, por ello, en relación con el entendimiento y la memoria, como facultades del alma. Si la memoria hace relación al ser y el entendimiento al conocer, la voluntad está vinculada al amar, y en consecuencia está en analogía con el peso y con el orden al que tiende la criatura.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Augustini Opera. En *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena, varios vols. desde 1896.

Aurelii Augustini Opera. En *Corpus Christianorum, Series Latina*, Brepols, Turnhout, desde 1954, vols. XXVII-LVII. En internet: *www.brepols.net*

Obras completas de San Agustín, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1982-2007, ed. bilingüe, XLI vols.

Sancti Aurelii Augustini Hiponensis Episcopi Opera Omnia. En Migne, J.-P., *Patrologiae Latinae Cursus completus*, París, 1877, vols. XXXII-XLVII.

TRADUCCIONES

Confesiones [traducción, introducción y notas de Agustín Uña], Madrid, Tecnos, 2006.

El maestro o sobre el lenguaje, y otros textos [trad. de Atilano Domínguez], Madrid, Trotta, 2003.

La ciudad de Dios [edición abreviada, estudio preliminar, selección de textos, notas y síntesis de Salvador Antuñano Alea], Madrid, Tecnos, 2007.

La ciudad de Dios, Madrid, Homo Legens, 2006. Reproduce la versión de la BAC, de Miguel Fuertes Lanero y Santos Santamaría del Río.

OBRAS SOBRE SAN AGUSTÍN

Biografías

BROWN, P., *Agustín de Hipona* [trad. de Santiago Tovar, María Rosa Tovar y John Oldfield], Madrid, Acento, 2001.

CAMPELO, M. M., *Agustín de Tagaste: un hombre en camino*, Valladolid, Estudio Agustiniano, 1990.

CORTÉS, J. L., *Agustín, el del corazón inquieto*, Madrid, SM, 1986.

CREMONA, C., *Agustín de Hipona: la razón y la fe*, Madrid, Rialp, 1991.

KELLER, M. A., *Vida de San Agustín, doctor de la Iglesia*, Apostolado Mariano, 2007.

KNOWLES, A., P. PENKETT, *Augustine and his world*, Oxford, Lion Publishing, 2004.

LEE DIXON, S., *Augustine: the scattered and gathered self*, San Luis (Montana), Chalice Press, 1999.

O'DONNELL, J., *Augustine: a new biography*, Nueva York, HarperCollins, 2005.

PÉREZ MATA, D., *Vida de San Agustín*, Burgos, Aldecoa, 1997.

POTTIER, R., *Saint Augustin le Berebère*, París, Lanore, 2006.

PRZYWARA, E., *San Agustín, perfil humano y religioso* [trad. de Lope Cilleruelo], Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984.

SESÉ, B., G. REQUENA, *Vida de san Agustín*, Madrid, San Pablo, 2002.

WOHL, L. DE, *Corazón inquieto*, Madrid, Palabra, 1998.

Estudios

ALESANCO REINARES, T., *Filosofía de San Agustín: Síntesis de su pensamiento*, Madrid, Augustinus, 2004.

ALICI, L. (ED.), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*, Roma, Institutum Patristicum «Augustinianum», 1990.

ANGLÉS, M., *El «cogito» en San Agustín y Descartes*, Barcelona, Instituto Filosófico de Balmesiana, Editorial Balmes, 1992.

BASSOLS, L., *San Agustín: vida, obra y pensamiento*, Barcelona, Planeta DeAgostini, 2007.

BETTETINI, M., *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Milán, Rusconi, 1994.

BODEI, R., *Ordo amoris. Conflictos terrenos y felicidad celeste*, Valladolid, Cuatro, 1998.

BONNER, G., *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, Norwich, Canterbury Press, 2002.

CAMPELO, M. M., *San Agustín, un maestro de espiritualidad*, Valladolid, Estudio Agustiniano, 1995.

CARY, PH., *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

CLARKE, M. T., *Augustine*, Nueva York, Continuum, 2000.

FITZGERALD, A. D. (ED.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo* [trad. de Constantino Ruiz Garrido], Burgos, Monte Carmelo, 2001.

———, *Siguiendo a San Agustín: persona, historia, tiempo*, Valladolid, Estudio Agustiniano, 1997.

INSUNZA SECO, S. M., *Agustín, pensador y santo*, Madrid, Federación Agustiniana Española (FAE), 2002.

LAZCANO, R., *Bibliografía de San Agustín en lengua española (1502-2006)*, Madrid, Revista Agustiniana, 2007.

MATTHEWS, G. B. (ED.), *The Augustinian Tradition*, Berkeley (California), University of California Press, 1999.

———, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Itaca (Nueva York), Cornell University Press, 1992.

MORIONES, F., *Teología de San Agustín*, Madrid, BAC, 2004.

OROZ RETA, J., *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1988.

OROZ RETA, J., J. A. GALINDO RODRIGO (ED.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, Valencia, EDICEP, 1998.

RIST, J. M., *Augustine. Ancient thougth baptized*, Cambridge (RU), Cambridge University Press, 1997.

UÑA, A., *San Agustín*, Madrid, Ediciones del Orto, 1994.

Nadie puede aspirar a igualar a Agustín. ¿Quién podría hoy aspirar a igualar al que, a mi juicio, fue el más grande en una época fértil en grandes mentes?

Francesco Petrarca